中國基督教研究

Journal of Research for Christianity in China

JRCC

ISSN: 2325-9914 Volume 2, Number 1, June 2014

1

中國基督教研究

Journal of Research for Christianity in China

JRCC

半年刊

Semi-Annual

2014 年 第 1 期（总第 2 期）

Volume 2, Number 1, 2014

美国 洛杉矶 基督教与中国研究中心
中国 上海大学宗教与中国社会研究中心
出版

Published by
Christian and China Research Center in Los Anegeles, USA
Center for the Study of Religion and Chinese Society, Shanghai University

2014 年 6 月 || June 2014

ABOUT US

- 《中国基督教研究杂志》由美国 洛杉矶基督教与中国研究中心及中国 上海大学宗教与中国社会研究中心 联合编辑出版；
- 《中国基督教研究杂志》为**半年刊**，刊登中国基督教研究的中英文学术文章；每年 6 月及 12 月分别通过纸质及网络形式出刊；
- 《中国基督教研究杂志》国际刊号为 **2325-9914**；
- 《中国基督教研究杂志》实行双向匿名审稿制度；
- 《中国基督教研究杂志》网络版网址为：**http://www.ChineseChristianStudies.com**。

CONTACT US

Dr. Daniel Li

Email: danielli28@hotmail.com

Address: Christianity and China Research Center

1520 W Cameron Ave, #154, West Covina, CA 91790

肖清和 博士

地址：上海大学历史系 200444

电邮：qinghexiao@gmail.com

EDITORAIL BOARD

主编：李 灵

副主编：肖清和

责任编辑：郭建斌

Editor in Chief: Daniel L. LI

Associate Editor-in-Chief: Qinghe XIAO

Editing Assistants: Jianbin GUO

INFORMATION

网址: http://www.ChineseChristianStudies.com/

ISSN: 2325-9914

Copyright © 2014 and published by Christian and China Research Center in Los Anegeles, USA; and Center for the Study of Religion and Chinese Society, Shanghai University.
All Rights Reserved.

Christianity and China Research Center
1520 W Cameron Ave,#154, West Covina, CA 91790，USA
Tel: (626)308-3530 Email：globaldaniel5@gmail.com

Center for the Study of Religion and Chinese Society
Shangda Road 99 A-505, Baoshan, Shanghai, 200444, China
Tel: 02166133310 Email: Qinghexiao@gmail.com

目录 Contents

前　言 1

From The Editors 1

前　言（主编） 2

From The Editors（Editor in Chief） 2

专题：公民宗教与中国宗教 5

Theme: Civil Religion and Chinese Religion 5

公民宗教：儒教之历史解读与现实展开的新视野（陈明） 6

On Civil Religion: New Horizon of Historical Explanations and Practical Development of Confucianism （CHEN Ming） 22

“公民基督徒”与基督教的中国化问题（李向平） 23

Christian Citizens and the Christianity with Chinese Characteristics（LI Xiangping） 34

中国基督教历史研究 35

Historical Research of Chinese Christianity 35

聂云台的背耶入佛初探（孙尚扬） 36

The Apostate Nie Yuntai’s Comparison between Christianity and Buddhism and Its Inspiration to Sino-Christian Theology thereof（SUN Shangyagn） 52

恩典论与“中国礼仪之争”：以詹森派与耶稣会的争论为中心（黄佳） 53

Grace and the “ Chinese Rites Controversy”: from the perspective of the controversy between the Jansenists and the Jessuits（HUANG Jia） 69

突出重围：传教士与西北本土的权力网络（1923－1936）（陈妍蓉） 70

Trying Territory: Missionaries and the Nexus of Local Power in Northwestern China (1923–1936)（CHEN Yanrong） 90

晚清天主教徒李问渔之“天演观”初探（肖清和、郭建斌） 91

On Catholic LI Wenyu’s View of Evolution during late Qing（XIAO Qinghe, GUO Jianbin） 104

试析艾香德的宗教对话观（王鹰） 105

On Religious Dialogue of Karl Ludvig Reichelt，1877-1952（WANG Ying） 119

《圣经》研究 120

Biblical Research 120

《以赛亚书》第三首仆人之歌初探（王东） 121

Preliminary Study of the Third Servant Song of Second Isaiah（WANG Dong） ... 128

教会史话 129

Church History 129

景教史话：聂斯脱利身世（王家望） 130

History of Nestorian: On the Life of Nestorius（WANG Jiawang） 136

编辑部启事 137

Announcements from the Editors 137

“中国基督教研究”优秀论文奖 138

“中国基督教研究”优秀学生奖学金 139

《中国基督教研究》稿约 140

《中国基督教研究》注释体例 141

前 言

From The Editors

前 言

From The Editors

《中国基督教研究》去年底就在美国洛杉矶出版了第一期。作为创刊号，更像是一次尝试。虽然也收入十四篇之多的论文，且这些论文的作者还多是国内外的著名专家。但是，由于编辑都是由非专业的“义务工作者”完成，故此无论是在版面设计上，还是在版心的文字、图画、排版等方面确实不像是一本专业的杂志。不管怎么说，毕竟《中国基督教研究》还是问世了。

出版这么一本杂志一直是我心中的一个愿望，这个愿望基于两个感受：

一是因为近代帝国主义侵华的历史事实加上长达半个多世纪的意识形态解读，我国广大民众、甚至学术界都把基督教来华宣教当成“文化侵略”。上海大学教授陶飞亚数年前曾经专门撰文对“文化侵略”史实和词语来龙去脉做了非常清晰的梳理和澄清。可是矫正一种“偏见”和消除一种“成见”毕竟不是一回事。况且这种“成见”还常常使一些学者在面对基督教时表现出的“情绪化”状况。中国的进步在很大程度取决于中国知识分子的进步状况。在二十一世纪的今天，全球化浪潮正在冲击着世界每一个角落。每一个民族、每一个国家、每一个地区的知识精英都在尽力地调整自己的“特殊性”与“全球化共性”之间的矛盾，需要在思维方式、范式转换、价值认同、多元共存，等方面与世界“接轨”。以至于使自己能够带领本民族一起融入到这个历史的潮流中求生存、图发展。可是，我们的知识精英还在用“情绪”来面对基督教，确实使我们在一系列科技成就和经济发展的背后倘然有一种令人忧虑的“不安”。

当然，凡事都有起因。这样的“情绪化”也确与我们在近代的遭遇有关。““中西体用”的问题在近代中国因着国势的衰弱早已不是各学术问题了，我们早已失去了评价和选择的主体性了。“救亡”的压力之下，那还有“中西交流”？也早已失去了心平气和的理性思索，“思想”也一直受到“情绪”的刺激和搅扰，所有的“结论”常与政治斗争的需要紧紧相连。“偏”时必然的，“激”是正常的。对“西学”和“中学”；对“科学”和“宗教”；对“革命”和“改良”几乎就没有机会去认真研究过、反思过。”[1]可是，时代不同了。相比二十世纪，二十一世纪最大的特点就是意识形态淡化，因此也是更加理性的时代。

二是因为“基督教”的宗教特性。学术界一提到“基督教”就以为是研究神学或基督教本身。再说，基督教载中国一直没有进入社会和文化的主流，二是处于社会的

[1] 《回顾“中西交流”，再思“中体西用”（代序）》，载李灵、尤西林、谢文郁主编《中西文化交流：回顾与展望》第 13 页，上海人民出版社 2009 年 4 月第一版。

边缘。社会精英阶层极少介入，即便在海外，象北美地区的华人教育程度都还比较高的，可是 99%都是从事理工科专业的，对历史、文化、哲学、神学了解不多。因而也很少与教会外、特别是学术界有交流和沟通，使得教会内外成鸿沟。当然，近二三十年来倒是学术界专家教授们为了研究的需要主动接触教会更多些，现在人们也不像以前那样"避讳"谈论宗教，特别是基督教。可是，国内从教育到出版，对于基督教的研究似乎还是有许许多多的"禁地"或"禁忌"，所以迄今为止还没有一本专门研究与基督教有关的刊物。

可是，近代基督教（新教）来华这一历史上规模最大、影响最深的一次中西文化交流的意义其实远远超出它的"宗教性"，基督教来华对于中国近代社会发展变化的意义和作用更是远远超过它的"宗教性"，这也是我们讨论中西文化交流时无法回避，也不应该回避的史实。可是这一点我国的学术界似乎关注的不多。

这本《中国基督教研究》的主要关注点不是研究基督教和基督教神学，恰恰是基督教来华后对于中国近代社会方方面面的发展和变化究竟带来什么样的影响，起到了什么样的作用？这些影响和作用今天是否倚然存在？今后是否还继续发挥影响和作用？我再次重复我在第一期的创刊词中所是陈述的：这份杂志的主要旨趣并不是研究基督教本身，包括基督教神学、教会历史、宗派沿革等等。这份杂志主要时研究基督教对中国社会、历史、学术、教育、文化、甚至政治和国际关系等领域的影响。

《中国基督教研究》就是要研究基督教在中国的影响和作用，就是希望成为跨学科的学者一起来关注、思索中国的过去、现在和未来。竭诚盼望学界的泰斗、英杰和青年才俊不吝赐稿，彼此交流，同谋中华未来。

《中国基督教研究》虽然刚刚起步，可是却得到国内许许多多的学者大力支持。在此我要特别感谢中国这会科学院世界宗教研究所的周伟驰博士，他虽然没有接受我们的邀请作杂志的主编，可是他依然在白忙之中尽力为杂志征稿。好几位国内享有盛誉的教授也在百忙之中为我们撰稿，我也不在此一一鸣谢了，但是坚信一点：只要我们的学术旨趣得到认同，支持本杂志的学者也一定会日益增多，杂志也一定会成为一个繁荣的学术园地。

也许正是因为学术旨趣相同，我们有幸得到上海大学宗教与中国社会研究中心大力支持，并成为合作伙伴共同编辑出版《中国基督教研究》。特别感谢肖清和博士愿意屈居副主编之位，却担当主编职责。本期所收入的十四篇文章主要是他力征而来。

首都师范大学教授、中国著名儒学家陈明教授的文章"公民宗教：儒教之历史解读与现实展开的新视野"。仅从文章的题目似乎与我们的杂志难以吻合，但是我们还将此文放在第一篇。原因就在于近代以降，自康有为始，正是受到基督教的启发才思考如何也将儒家变成儒教。应该说，陈明教授也是沿着这个传统持续发力，尽管他将此"传统"上推到《春秋繁露》并也认同康有为、蒋庆、康晓光等情怀，但是依然有他自己的学术视野和洞见。

李向平教授《"公民基督徒"与基督教的中国化问题》一文是从"基督教为什么会在中国迅速发展？"这个问题来展开他的论述。据他所见，"一个主要原因，既非中国社会的落后、基督教的文化侵略功能或者是外来宗教的渗透，而是基督教所具有

的制度宗教与信仰团契方式，它们所构成的基督教与中国社会政治之间的诸种张力。正是这种张力，在一定程度上促成了基督教在当代中国社会的快速发展。”其实，追问“基督教在中国发展的原因”这种学术关注的背后是一部分中国知识分子的“焦虑”，这种情绪从康有为开始直到今天不断地困扰着千千万万的中国人。当某种情绪能够刺激更多的理性思考，而不仅仅是情绪对立、不是试图借助“国家”力量来宣泄心中的焦虑的话，那么一个理性、宽容、多元的社会将很快在中国出现，中国文化的繁荣也指日可待。

陈明教授和李向平教授对问题的切入有各自的角度，但是隐含在文字背后“焦虑”也许是相同的，这不只是他们两人的“焦虑”，应该是一代人的“焦虑”，甚至是数代中国精英们的“焦虑”，问题不在于“焦虑”本身，而在于如何消除心中的“焦虑”。《中国基督教研究》就是要提供一个平台，从正反两个方面来思考基督教与中国之间的关系。

本期其他几篇文章都从不同的学术视野在思考、在探索这样的问题。我在此就不再一一点评了。要说的就是再一次感谢各位教授百忙之中不吝赐稿！

美国洛杉矶 基督教与中国研究中心

总干事 李灵

2014 年 6 月 19 日

专题：公民宗教与中国宗教

Theme: Civil Religion and Chinese Religion

公民宗教：儒教之历史解读与现实展开的新视野

陈 明（首都师范大学）

摘要：当代中国的公民宗教问题一端与儒教相连，另一端则与国家建构与国族建构紧密相关——这显然是更重要的一端，因为只有在对这些问题进行深入思考之后，对儒教与公民宗教关系的思考才可能基础坚实方向正确。从帝国、党国一路走来的中华民族在满清基于军事征服确立的版图基础上建立共和国必须注意把握好现代价值之落实与中华民族之复兴这两个目标的平衡与融合。这是国家建构、国族建构这一现代性主题或事件之中国版本的特色和关键所在。儒教之公民宗教说的提出正是基于这样一种历史把握。参与到这一进程中并有以承担是儒家知识分子的自我期许和历史使命，而这又必然意味着儒教亦须据此进行自我反思更新应变的内在要求。

关键词：儒教 公民宗教 国家建构 国族建构

一、何谓公民宗教？

公民宗教概念可以从宗教学、政治学和社会学的不同方面理解或描述。从宗教学角度说，它是基于神圣价值对社会秩序、生活价值和生命意义的论述，而不涉及具体的教义、礼仪及教派组织。从政治学、社会学角度说，它是这些论述在公共领域中的功能、地位，一般体现在对政治法律制度的正当性论述以及对社会的整合和价值观念的塑造等方面。正是观察到基督宗教对于美国政治生活和社会生活的这种影响和地位，贝拉援用卢梭的公民宗教概念，讨论了美国的公民宗教问题，指出公民宗教的特点在于其功能“不是要拯救灵魂，而是要维系一种秩序。”[1]

这个概念很大程度上可以作为我们讨论儒教的一个视角。对绝对者的设定和认信一个直接的结果就是人们所属的这个无中心、无意义的自然世界和生活世界由此获得了某种中心、目的和意义，从而使某种秩序的建构维系成为可能。从历史的角度讲，早期的政治制度总是跟宗教组织和权威结合在一起，或者说最早的政治功能就是由宗教组织和权威来承担的，用卢梭的话说就是“人类起初是没有任何国王而只有神的”。[2]

在中国，周公制礼作乐所确立的可以说是一种政教合一的制度。它成就了所谓成康之治，代表儒教政治理想的“三代叙事”（以王道、圣王合一为内容）即以此为标准和模板。经“政由宁氏，祭则寡人”（**《左传·襄公二十六年》**）的政教分离，再到秦灭六国，先前的社会格局在新的政治原则基点（基于军功的政治新贵）上重组，

[1] 高师宁：“贝拉的宗教进化论与公民宗教说”，《世界宗教资料》1994 年第 3 期。贝拉在 Civil Religion in America 中把存在于美国人中间的共同信念、象征和仪式叫做公民宗教。

[2] 《社会契约论》第 144 页。北京：商务印书馆，2011 年。

通过焚书坑儒和“以法为教，以吏为师”的政策调整，这种制度不仅被终结而且被作为新权威的对立面遭受打压。出于缓解“政府”与“社会”紧张关系的需要（儒教的天帝信仰、祖先崇拜与社会的宗法组织系统有内在关联），汉武帝接受董仲舒建议“罢黜百家，独尊儒术”，儒教与政治的关系被重新建立起来。但是，这一汉承秦制基础上的“更化”并非向三代政教合一的回归。[1]《新唐书・礼乐志》“三代以上治出于一，三代以下治出于二”的描述很好的说明了二者间的区别。

如何理解这一新型的政教关系即如何理解霸王道杂之的政治宗教内涵及其联接？从《春秋繁露》的论述看，董仲舒笔下的儒教颇类似于当代宗教社会学家讨论的公民宗教。[2]因为董仲舒对策所实现的儒教与政治的重新结合，已经不再是作为制度安排蓝图而被采纳，也不是作为生命问题解决方案而获重生，更不是意味着统治者以宗教领袖身份行使政治权力。它的地位和作用主要是：一）政治制度的价值奠基者（由此为其提供合法性论述）；[3]二）社会整合的有机溶剂（尊重社会自组织系统，主要是宗族组织系统）；三）社会与政治互动的管道与机制（选举制度、博士制度以及官吏文化和行政方式）。这番工作从历史的角度说，使得秦以来的国家和社会的矛盾得到缓解，被打散的“六国”重新整合有了比较容易操作和接受的组织路径和价值共识；从行政角度说，政治和社会治理的成本下降而效率上升。如果说秦始皇和李斯的合作为中国的国家建构打下政治基础（“百代皆行秦政制”），那么汉武帝和董仲舒的合作则是在转换思路的前提下承接这一工作目标（“霸王道杂之”**《汉书・元帝纪》**），同时将其推进到国族建构层面并双获成功。汉族、汉人之名的成立及其对周人、齐人或秦人的替代即是这种成功的直接证明。[4]

此前有很多对儒教之历史形态的描述，如黄进兴的公共宗教、斯马特的国民宗教、葛兰言的官方宗教等。[5]这些基于儒教之历史考察提出的概念均有其内在根据和个人理由，如公共宗教概念突出了其相对个人宗教的差异性；国民宗教概念反映了信众具有普遍性的特征；官方宗教概念说明了其与官方的某种关系如政治地位和影响等。它们虽各有所指各有价值，但很难说深刻揭示了其历史文化功能，也很难说可以支撑我们这里所要讨论的现实意义定位等问题。而公民宗教概念由卢梭提出（最早或许可以追

---

[1] 从《荀子・解蔽》“圣者尽伦者也，王者尽制者也”的区分看，基于政治原则连接起来的秦汉帝国，无论在政道还是治道上都已无法完全恢复政教合一的三代之治。

[2] 或许称之为公民宗教的古典形态更加合适，因为其与卢梭、贝拉论述存在许多区别。儒教就此进入公共领域，导致 1）对政治的关注越来越强，对神以及生死灵魂的关注日趋弱化；2）通经致仕导致精英流失；3）政治和社会制度支持（察举制、国家祭祀系统和宗祠）的存在，使得儒教发展独立组织系统的动力消失。因此其作为一个宗教（a religion）的发展也由此失去动力。当然，这也有外部原因：战争和征服在诸夏内部展开，没有宗教上的严重冲突以及王权足够强大可能是儒教之天神难以一元化、人格化和以及形成救赎叙事的原因。犹太教的成型与以色列人早期的生存状况尤其是被征服或“大离散”的经历联系在一起，如神的一元性、人格性以及《圣经》中心、拉比中心等。正因国家组织相对疲弱，它们的社会和精神系统特别发达从而催生出自己独特的宗教。

[3]伯尔曼认为“法律最终以道德为基础，道德最后则建立于宗教之上”。《法律与宗教》第 124 页，北京：中国政法大学出版社，2003 年。亨廷顿则在《谁是美国人？——美国国民特性面临的挑战》“公民宗教”一节中说：“否定上帝的存在，就是向美国社会和政体的根本原则挑战”。该书第 77 页，北京：新华出版社，2010 年。

[4] 如果说楚人、齐人和秦人的概念尚属 ethnic group 即族群的话，汉人概念则很大程度上应该属于 nation 即国族了。所以，从历史角度看，所谓汉族实际兼具 ethnic group 和 nation 双重属性。当然这是一个极为复杂的问题需要另文专论。

[5] 黄进兴：《圣贤与圣徒》第 90 页，台北：允晨文化实业有限公司，2001 年；斯马特：《世界宗教》第 125 页，北京：北京大学出版社，2004 年；葛兰言：《中国人的信仰》第 73 页，哈尔滨：哈尔滨出版社，2012 年。当然，这些提法与笔者提出的公民宗教话语间是补充、支持的关系而不是冲突、反对的关系。

溯到柏拉图。普芬道夫的相关论述也在卢梭之前），经贝拉、阿伦特等诸重量级学者、思想家阐述后，已经超出宗教学科而进入更加广阔的政治哲学、社会哲学领域，不仅已在学术共同体获得广泛使用讨论，而且因其与国家建构、社会整合、公民文化建设等问题结合在一起，具有丰富的内容和深刻的意义。显然，无论在对儒教之历史内涵的把握还是现实建构的指导上来讲，公民宗教都是一个更有表述力也更具开放性的概念。具体而言，卢梭意在国家建构的论述着重对公民的国家忠诚培养及公民身份强化；贝拉旨在国家认同的论述而着重国民性格的描述-塑造，暗含着对基督教特殊地位的强调；阿伦特基于共和主义的论述着重在神圣价值对于制度奠基和政治参与的意义，伸张自由反对极权。此外，civil 一词本身具有某种现代性指向，暗示着对政教分离以及世俗化运用的认可和接受。由公共领域到作用于公民，由作用于公民到关乎社会整合、国家认同，这是公民宗教概念诸内涵的逻辑链条与意义层次。

这一切也正是我们今天讨论儒教所必须面对和处理的问题和语境。

与公民身份先于文化身份相对应，作为一种现实存在的公民宗教其在结构上应视为广义之公民文化的一个组成部分。但之所以有必要对公民宗教加以特别强调，是因为公民文化的重心在“公民”，而作为现代民主社会里定义法律身份和资格，公民主要是一个反映个体与国家间权利、义务和责任关系即身份的概念，以此为基础的公民文化则是对这些关系的整体表述，标示的是其相对于乡民文化、臣民文化的差异行内涵，具有时间上的现代性。[1]而公民宗教概念的重心则在宗教，所指涉的主要是宗教理念与政法制度、社会认同和政治运作等等关系问题的逻辑-意义关系——所谓 civil 翻译成公民，在这里则主要是指某种公共性的政治生活或某种整体性的社会存在。概而言之，公民宗教所包含的历史、文化、宗教诸维度和意涵在公民文化概念里虽然如冰山的水下部分隐而不彰，但它们作为历史尤其是现代公共生活、公民社会政治文化的有机组成部分，[2]其气质和作用的独特性却是毋庸置疑的，不能为公民或公民文化概念所简单统摄。它不仅在时间上先于作为整体的公民文化，逻辑上也具有前提性意义，因为它原本就是作为公民概念得以成立的政治法律制度之价值基础。[3]

在“美国的公民宗教”一文中，贝拉通过对西塞罗《法律篇》、卢梭《社会契约论》以及涂尔干相关论述的追溯，彰显了宗教所反映的集体意识、普遍意志和公共价值，论证了宗教作为公共话语的属性。在这个意义上，公民宗教最主要的功能应该体现在为政治法律制度奠定一个价值的正当性基础。例如董仲舒的“王道之三纲可求于天”（天以仁为心，故君主当依仁为政），美国的《独立宣言》以及法国的《人权宣言》中基于上帝信仰的平等观念和天赋人权论等。汉代皇帝的“罪己诏”显然以对天的敬畏为思想和逻辑的前提，意味着对灵魂存在、天有意志的认可与崇信。[4]

---

[1] 参见阿尔蒙德等《公民文化——五个国家的政治态度与民主制》，北京：东方出版社，2009 年。

[2] 个人宗教活动及文化归属意识则属于于私人领域。

[3] 伯尔曼《信仰与秩序》（中央编译出版社，2011 年）、《法律与宗教》（三联书店，1991 年）均是讨论这一问题的著名作品。

[4] 论者习惯将儒教思想视为封建社会的意识形态，这就像把基督宗教视为美国或法国的意识形态一样是不能成立的。即使作为一种正当性论述公民宗教与意识形态在功能上有某种相似性，但其与意识形态的本质差异必须予以强调：一）它不是出于权力集团的杜撰，而是植根历史传统；二）它诉诸神圣信仰，而不将现实权力（者）置于最高逻辑位阶；三）它为社会所自然接受认同，无须特别的教育灌输。它所标示反映的是国家的精神维度和社会的文化气质，意识形态则显然不是。明乎此，则那种从意识形态角度理解和判定儒教在社会和政治生活过程中之意义价值的思维范式与结论显然是难以成立的。对它的反思和超越应该

二、为何提出儒教之公民宗教说？

改革开放以来社会各种思想趋于活跃，儒家传统也开始复兴，所谓大陆儒学的概念也开始出现，[1]其突出特征之一就是从宗教的视角理解儒家文化的历史文化功能探索其现实意义和定位。与康有为以来的国教论思路不同，[2]我提出了儒教之公民宗教说。[3]这当然也是试图为儒教的当代发展探索方式途径，为当下面临的国家建构和国族建构及其相关的思想文化问题之解决应对提供资源和方案。其所设定的对话对象是原教旨主义儒家的国教论和自由主义者基督教宪政论。

虽然对康有为、蒋庆和康晓光的情怀十分理解认同，但我认为国教论论述中所透露包含的文化民族论、文化国家论[4]对于我们这个多元族群的共和国来说潜藏着巨大的实践性危险，其与政教分离之现代价值原则的冲突也会使得儒教本已趋于薄弱的社会基础更受削弱。[5]如果说帝制结构中儒教之国教化或许因对王权的维护而有助于国家整合，那么现代共和条件下这一方案的作用就有可能适得其反了。多元族群的共和国，需要公民身份作为基本身份，基于法律的公民关系逻辑上优先于基于血缘、地缘和语言、信仰等“前政治元素”的诸种关系，而民族、文化诸关系的法律地位、政治地位一律平等。承认这种价值排序和原则对于儒教复兴来说不仅是必须的，而且意义重大。由此可以克服其因政治边界与文化边界重合时形成的文化国家论、文化决定论诸古典论述的局限性，适应今天变化了的问题和情境。公民宗教的时代性或现代性主要就体现在这里。

中国是一个建构性概念，汉族本身也是建构的结果。汉族之汉是王朝名或国名。与犹太之原生性、齐鲁之分封国不同——它们享有血缘、历史和政治方面的共同性，汉是重新整合而成的一个新的政治共同体，即帝国。它与秦的不同则在于，秦是以法为教以吏为师从强力的角度整合六国——书同文、车同轨。汉则是从三代主流共享的传统出发，进行社会文化的整合，并对政治制度本身加以调整。今天，如何在从清帝国继承的版图上将不同文化族群统合起来成为严峻的时代课题，左派、右派都提出了

是一件需要郑重对待的工作。

[1] 方克立：“甲申之年的文化反思——关于大陆新儒学问题的三封信”，载《大陆新儒学评论》，北京：线装书局出版社，2010 年。

[2] 蒋庆、康晓光是这一思路的当代继承者。参见笔者《文化儒学：思辨与论辩》第 116~129 页，成都：四川人民出版社，2009 年。

[3] 陈明：“儒教之公民宗教说”，收入《文化儒学：思辨与论辩》。成都：四川人民出版社，2009 年。

[4] 文化民族论或许可以简单的表述为这样一种主张：民族的本质在文化，文化的核心在信仰。这似是而非——五兄弟分别信仰儒释道耶回，难道就不再是汉族了么？文化国家论则认为，国家的本质在文化，文化是由某种经典规定的思想。例如蒋庆就认为中国之为是由一种“中国性”决定的，而所谓中国性则是儒教经典定义教化形成的。“多一个基督徒，少一个中国人”口号后面就是这样的主张。显然，它们可以说是传统夷夏之辨的现代版。西方的现代民族国家理论即一个民族一个国家的观点，问题与此类似。民族学家王柯在“二重的忠诚：白寿彝与开封的故事”中感慨“文化等于民族、民族等于国民国家的公式，并不适合多民族国家中国的实际。”《二十一世纪》93 期，香港中文大学。

[5] 曾对孔教运动做过研究的欧阳哲生教授跟我说，当年康有为如果不是追求儒教的国教地位而只是争取儒教作为众多宗教之一种的法律身份，他就成功了。如果接受一个与诸教平等的地位参与发展竞争，儒教今日之状况应该不至如此荒芜艰难。

自己的方案。儒教要再次发挥汉武、雍正时的重要作用，不仅要区分 ethnic group 与 nation，避免将汉族简单等同于中华民族即国族，还必须接纳现代价值，正视儒教作为一个宗教（a religion）在形态发育上的不足。最关键的一点，则是要在承认作为一个宗教的儒教并不具有相对于佛道耶回的特殊政治法律地位的前提下去谋划追求儒教在公共领域里的特殊作用。如果说国教论是通过借助政治权力将其法定为国教来实现这个目标，那么，儒教之公民宗教论则是通过对公民宗教地位的争取去实现这个目标。这里的“争取”是指在政治法律的平台上与其他各教通过“文化博弈”去获得自己的话语权与影响力。这样的路线图应该更符合共和国的实际，因而也更具有可行性。

自由主义思想对于中国经济改革和政治改革的积极作用是毋庸置疑的。但对于这一进程来说它也不足以成为“系统解决方案提供商”。在它的论述里，个体是人类存在之根本，社会是虚幻的，国家是基于个人间政治契约的“人造之物”，是派生性的和工具性的，国家本身没有内在的价值而只有工具性的价值，更谈不上超越性的神圣价值。自然状态学说、契约论和同意理论中几乎都没有神圣存身的空间。[1]但作为一种历史演化之结果的国家是无法如此彻底机械化、工具化的。这种启蒙运动提出的逻辑假设虽然在某一层面或节点上具有批判的意义（当然这非常重要），但“历史学和心理学都表明，这恐怕不足以让一个国家长存”。[2]事实上，“守夜人”等功能的实施承担也只能在一个历史时空中并且需要以文化条件作为基础和保证，否则不仅国家难以维持，人本身恐怕也只有永远停留在丛林状态并可能在“每一个人对每一个人的战争”中变回猴子。相对个体先于国家的观念，社会先于国家的说法有更多的历史依据，而社会是一个有机体，宗教则是这一有机性的集中体现。古代中国如此，现代美国亦如此。[3]

如果说无视历史文化尤其是宗教传统对政治、对国家建构的参与及其意义价值的所谓启蒙理性在西方已经多少得到一些反思，[4]那么，在中国，一些自由派学人那种把宗教传统对政治、对国家建构的参与具有重要意义价值的观察偷偷篡改成基督教与宪政关系，提出唯有基督教才具有真正的超越性，才足以提供宪政制度的神圣性基础的主张所陷入的另一种偏颇却还没有得到足够重视和严肃清理。虽然洛克、托克维尔都是从传统和习俗的角度理解宗教的作用，是在对传统和习俗的重视讨论中述及基督教，而基督教正好是作为英国、美国的传统和习俗发挥作用，许多自由派学者却由此获得对中国的传统文化尤其是儒教进行批评的新论据，[5]或振振有词或闪烁其词的前提或结论就是“欲行宪政，先信基督”。某种意义上可以说这乃是马克斯·韦伯将新教与资本主义捆绑这一经济社会学命题和思维的政治学、宪法学转换。[6]虽然天主教、东正教、儒教甚至伊斯兰教文化圈的资本主义、民主制度都有了长足的发展，虽然针对

1 参见刘擎“中国语境下的自由主义：潜力与困境”，载《开放时代》2013 年第四期。
2 《谁是美国人？——美国国民特性面临的挑战》第 15 页。
3 《论美国的民主》的作者托克维尔认为，除非你首先认识到维系民主制度运作的宗教基础，否则你无法了解美国社会的任何事情。
4 伯尔曼认为，“罗尔斯提出根据理性协商和集体利益达致道德共识，以此为基础建立正义。他的理性法学忽略了一个因素——历史因素，这些历史因素包括团体忠诚和社会热情。”见“历史向度的丧失是现代法律危机的原因”，载许章润主编：《历史法学·民族主义与国家建构》，北京： 法律出版社，2008 年。
5 刘军宁：“比较犹太教的先知与儒教的帝师”，http://www.douban.com/group/topic/14735345/（刘军宁是大陆最早从正面梳理儒家传统与自由、民主关系的学者，尚且如此）。杨小凯则有《基督教与宪政》，http://wenku.baidu.com/view/5cb38d8a6529647d272852bd.html。此外，王怡、易中天均有这方面的文章。
6 确实，韦伯也特别强调基督教对于宪政的文化土壤作用。

韦伯命题的理论批评持续不断，[1]但因为其思想和方法论的特殊价值，其充满主**观**色彩的命题仍然经常被援用称引视为圭臬。这里的理论问题很多，不能也不必详加讨论，只要对它的结论如此反问应当即可令其无言以对：如果宗教的超验之维只能是系挂在钉死基督的十字架上，那么请问，中国的基督化是否可能？没有可能的话，现在谈宪政的意义何在？出路又何在？

孙中山、蒋中正两位中华民国的最重要领导人都是基督徒。但他们或者把自己的政治权力接续在尧舜禹汤文武周公的道统上，或者在大陆文革之时发起“中华文化复兴运动”以卫道。换言之，在他们那里基督教只是个人信仰，而公共领域的神性资源他们还是诉诸传统即儒教。马英九也曾指出台湾经验最主要的一点就是，中华文化与市场经济、民主政制并不存在什么不可调和的文化矛盾。

在满清基于军事征服而确立的版图基础上建立公民共和国意味着必须在现代价值的落实与中华民族的复兴这两个或许存在张力的目标之间维持某种平衡并寻求二者的融合统一。如果说蒋庆、康晓光以文化为国家本质的国教论和那种把现代国家建构简化为启蒙理性之落实以及“欲行宪政，先信基督”的自由主义观点各有所偏的话，那么，要兼顾中国国家建构这一主题之普遍的现代性属性与特殊的社会历史要求就必须得有新的国家愿景想象和新的儒教公共化思路。

儒教之公民宗教论或许有助打开一片新视野。

三、问题何在？

公民宗教一端与儒教相连，另一端所关涉的则是国家与国族及其建构的问题。这显然是更重要的一端，并且，只有在对这些问题进行深入思考之后，对儒教与公民宗教关系的思考才可能基础坚实方向正确。

国家建构（state building）作为政治学的一个重要概念，是伴随着现代国家（modern state）的兴起而产生的。韦伯（Max Weber）曾将现代国家特点描述为：它提供一种行政秩序和法律秩序，这种秩序的改变必须有法律依据，行政官员有组织性的职位行为，也受法律规制；这样一种强制关系是以领土为基础；国家是在一定疆域之内（成功地）宣布了对正当使用暴力的垄断权；“疆域”乃国家的特征之一，国家被认为是暴力使用“权”的唯一来源。[2] 故国家建构可视为这样一种政治法律制度的建构过程。

国族建构（nation building）则可以理解为从国家角度出发将疆域内具有不同历史、文化和血缘背景的个体塑造整合为一个具有共同国家认同和公共文化之“人民全体”或“公民全体”的政治-文化活动过程，如强化公民、意识、建设公民文化、弱化族群意识等。安德森把这种由国家建构起来的国族（nation）定义为“一种想象的政治

[1] 基本的事实是，新教发生在欧洲大陆，资本主义则兴起在英伦三岛。
[2] 《学术与政治》第 55 页，北京：三联书店，1998 年。

共同体”。[1]显然，这也被视为一个现代性事件（是“18 世纪末被创造出来”的），不妨视为广义的国家建构之关乎人之观念、情感诸方面如国民-公民意识、政治认同感、国家认同感等。国族建构旨在通过对族群、阶级、社团和信仰的“去政治化”[2]而将政治忠诚贞定于国家（宪法）之上从而建立起某种政治同质性。这种现代国家建构和国族建构“过程最后，臣民接受国家利益至上的理念，而且维护国家是最高的社会宗旨。”[3]**这种维护显然应该从“国家理性”的角度去理解。**[4]

基于儒教立场的公民宗教论述仍然在这样一种脉络里展开。

从思想谱系说，公民宗教概念和问题属于共和主义思想的论述系统。卢梭提出公民宗教的基础是其民主共和制的理念，背景是法兰西共和国的建构；贝拉的语境是对美国精神（天定命运 Manifest Destiny 之类）的召唤或强化（亨廷顿所焦虑的国民身份与此不无关联）。而阿伦特则是从现代政治构建角度对美国创制立国之经验的一种观察与归纳，旨在揭示帝国、民族国家之外公民共和国范式的特征、价值与可能。[5]共和国“就是公众的财产”。[6]公众，这里应该意味着两个以上的利益主体，而族群（ethnic groups）、信仰则无疑是最主要的前政治性社会集团。如果说多元合成的政治共同体必然需要并自然生成出某种新的公共文化，那么公民宗教则是这种公共文化必不可少的基础内核。“从共和主义的观点来说，公民宗教是必不可少的。一个共和国作为由踊跃参与的公民组成的积极的政治共同体，必须有一个目标和一套价值观念。”[7]为了稳定与安宁，普芬道夫认为“应该努力在一个国家中确立一种信仰和宗教……”；“在宗教的公共形式没有建立的共同体中，主权者可以建立一个”。[8]认同和参与，是维持共和国稳定必不可少的条件。公民宗教的这种意义或许能解释它为什么产生在法国、美国而不是英国、德国或者日本。[9]

中国的现代建国的起点应该是辛亥革命的“走向共和”。[10]

从莫卧儿王朝、萨菲王朝到奥斯曼帝国、奥匈帝国，它们或者没有来得及向现代转变就崩溃，或者在转向民族国家过程中分裂；即使“社会帝国主义”的苏联也没熬到二十一世纪。中国是迄今为止唯一的例外：它的领土和人民维持着帝国的规模和格局，中华民族的伟大复兴已成为社会最大共识——作为国族的中华民族概念正是在近

---

1 从定义中“享有主权的共同体”看，将安氏的 nation 译为“国族”显然更准确。译者吴叡人自己也注意到，nation 指涉的是一种理想化的“人民全体”或“公民全体”。《想象的共同体》，上海：上海世纪出版集团，2011 年。

2 笔者认同马戎教授关于“少数族群问题的去政治化”观点。马戎：《族群、民族与国家建构——当代中国民族问题》，社会科学文献出版社，北京：2012 年。

3 斯特雷耶：《现代国家的起源》第 5 页，上海：世纪出版集团，2011 年。当然，国家的道义性是另一个问题。

4 关于国家理性，请参阅许章润主编《国家理性》，北京：法律出版社，2010 年。

5 应该说强调国家忠诚的卢梭与强调社会-国家之精神气质的贝拉之间并无断裂（虽然国家视点与个人起点或许存在理论性向的某种紧张），而阿伦特和贝拉之论述所呈现的毋宁说是同一事项的不同阶段与侧面，一个偏政治哲学，一个偏文化哲学。

6 西塞罗：《论共和国》第 27 页，南京：译林出版社，2013 年。

7 贝拉：“宗教与美利坚共和国的正当性”，载《社会理论的知识学建构》，上海：上海三联书店，2005 年。

8 《就公民社会论宗教的本质与特性》第 111~112 页，上海：上海三联书店，2013 年。当时普芬道夫十分担心德国的天主教诸侯与其他天主教国家结盟反对德意志帝国。

9 圣公会在英国享有国教地位；新教作为罗马天主教廷的“抗议者”（Protestanten）其在德国的发展具有深厚的民族主义背景；日本的神道教则更是“八纮一宇”之政治神话的提供者。

10 高全喜：《立宪时刻——清帝逊位诏书研究》，桂林：广西师范大学出版社，2011 年。

代国家转型的历史过程中开始凸显。是的，未来的中国不能是宋、明那样的王朝或奥斯曼帝国孓遗土耳其那样的民族国家，作为帝国的继承者它的未来只能是这样的共和国，从五族共和到公民共和的共和国。[1]但是，我们也必须清醒意识到，一方面 GDP 持续增长一方面却各种群体事件不断、一方面国际影响力稳步提升一方面却边疆不宁也清楚表明国家建构和国族建构的现代性目标仍然有待实现，因此“中国模式”一词现在还言之尚早。之所以如此，不仅因为起点是农业帝国（其以制度建设为主要内容的国家建构自然更加坎坷艰难），因为帝国的开拓者是游牧文明的少数族群（现代政治变革是以民族革命为号召、少数族群与地域结合度高且多处边疆使得合众多族群为一国族建构更加复杂曲折），也因为现代性目标与中国的内在需求之间存在内在张力需要平衡化解，而国际环境的波诡云谲更给这一切加上了不确定性系数。

正如近代史上各思想流派的工作几乎都与这一进程联系在一起，今天所谓的左、中、右诸家的争论根本上说也是围绕这样一个主题展开。

自由主义首先是一种政治哲学，在这方面的言说直接充分影响广泛。

按照朱学勤的概括，自由主义“在经济上要求市场机制；在政治上要求代议制民主和宪政法制；在伦理上要求保障个人价值……个人不能化约，不能被牺牲为任何抽象目的的工具。”[2]从洛克到哈耶克，从罗尔斯到诺齐克，个人与财产是价值观也是方法论。这些价值无疑是基础性的，是现实中十分缺乏十分需要的。但仅仅由此推演出的国家建构图景却是难以付诸实施的，因为它们只是一种思维抽象，既不符合西欧和北美的国家历史实际，也很难满足中国当下的现实需求。无论从个人角度建立契约形成国家，还是从宪法角度整合个人形成国家，它都没有可操作性。思想实验设想一下，**哪样的结果都不会是现在的中国——制度是否有所改良不得而知，疆域版图肯定生变！**社会是多元的，族群是多元的，但这并不意味着七块论[3]就是正当的。**中国的自由主义者是在一个非历史的逻辑平面上勾画其建国方略：**个人是本体，国家是工具性的，被抽象为一种制度（宪法）。所以，这些问题在他们很少讨论，因为在他们眼里这几乎不成其为问题。我的经验中就听到自由主义者这样言说，只要程序合法台湾、新疆、西藏等等的独立就是正当的。问题是，会有这样的程序么？如果有那也是从某种绝对价值推导而出，而不是由社会协商而成。民主以某种同质性为前提或范围是经验也是常识。根本利益不一致的时候根本就无从入局，唯有“上疆场彼此弯弓月”。民主化与社会动荡、国家分裂并不必然相连，无形中建构并确实有可能导致这种关系和结果的，既有某些自由主义者“我自由哪管洪水滔天”的激烈姿态，也有某些自由主义者全幅落实其主义价值的激进方案。

相对于个体，社会作为国家的基础更具历史真实性，也更具有现实的可操作性。优良政体的产生是基于不同世代之知识累积而获得的进化，而非某个人的理性建构。[4]《美国的民主》以美国的基层社会尤其是宗教组织系统有内在关系。论者甚至分析出诸种制度安排与教会各种管理模式的对应关系。更重要的也许是另一点，即对于社会来说制度总是手段性的，既反映其价值，也表达其意志。社会产生出宪法，宪法产生

[1] 这一问题今后将专题讨论，兹不赘。
[2] 《书斋里的革命》第 381 页，长春：长春出版社，1999 年。
[3] 关于所谓中国七块论，请参看 http://wenwen.soso.com/z/q241186860.htm。
[4] 《法国革命论》第 116 页，北京：商务印书馆，1998 年。

出国家权力。**换言之，“国家”在前，“制度”在后，不仅逻辑在后，而且位格上是次一级的，是从属性的，工具性的。**这里的本末主次不应被颠倒。制度建构是政治革命，但中国的自由主义者们对社会的意志、**国家的共识**却缺乏足够的重视和尊重，甚至有将社会革命作为政治革命前提的幻觉。反传统、基督教宪政就是如此。什么时候自由主义不再只是表现为一种批判的理论，同时也系统化为一种建设的理论，中国的自由主义思想也就变得成熟了。[1]对于中国社会来说，共和主义政治学的“商议政府”是一个重要而有效的概念。中国自由主义的建设理论或许应该围绕这个概念展开建构。

一般来说左派关心民主民生，反对帝国主义和市场经济，阶级斗争学说、人民民主理论、世界体系理论是其相关的理论基础。这也许就是它们在国家建构上认同社会主义即公有制、计划经济等的原因[2]。在他们看来，今天中国的许多问题都是资本主义市场经济造成的，言下之意中国已经资本主义化了。所以它们怀念毛时代甚至为文革辩护。与本文有关而值得一说的是所谓“国家主义”问题。很多学者认为新左派是国家主义者，如汪晖肯定党国体制。[3]所谓党国体制，是一种变相的政党制度，其本质是一党凌驾于国家和法律之上、党国一体的极权专制制度，其特点是党在国之上、领袖在党之上的一党专政。这种由列宁创立的制度被孙中山引进到中国，即“一切军国庶政，悉归本党负完全责任”。[4]孙中山逝世后，无论是国民党各派别还是加入国民党的共产党人，都一直赞成继续执行孙中山创立的以党治国的党国政制。汪晖称颂的这种“中国政党与国家”的“独立的品格”应该就是新左派国家建构的制度模式吧？政党俘获国家与国家俘获政党应该还是有所不同的。如果说党国体制是一种国家主义，那么它还意味着的是政党对国家的俘获，意味着国家与社会的断裂即社会的目的不被国家、政党所重视——当然，至少在孙中山那里应该并没有这样的企图。[5]

无论如何，从近代中国国家建构的目标来说，应该承认这个党国体制在国家统一维持以及国族同质性建构上还是有所作为的。而汪晖在西藏、新疆问题上对西方世界指责的批驳也很有意义很有份量。[6]质疑资本、警惕西方使得新左派在实践中与民族主义有了某种交集，因此成为其思潮最主要的道德、思想上的合法性基础。该思潮近年的发展尤其是对年轻人的吸引很大程度上就与自由主义话语的强势以及在这方面存在某种片面性或缺陷有很大关系。但是，由于正义的缺乏、效率的低下，这种党国体制似乎已经走到历史尽头。“中华民族先锋队”的属性修改、“中华民族的伟大复兴”的目标调整显示出官方在这面也已经发生了十分深刻的变化。这种革命党向执政党的角色转换意味着其某种形式和程度的国家化、社会化，十分积极，意味着对作为党国论之理论基础阶级论的某种超越和扬弃。但在汪晖眼里这一切却被视为阶级“代表性

---

[1] 高全喜把对建国创制或政治共同体的构建作为衡量中国自由主义者政治成熟的头号议题。他的观察是：“二十年来，中国的自由主义虽然议题繁多，但在这些问题上确实是乏善可陈，思想理论上没有什么推进，也少有人认真思考。” http://www.aisixiang.com/data/56518.html。

[2] 新左派与老左派这方面的差别是有限的。

[3] 许纪霖：“近十年来中国国家主义思潮之批判”，www.sisixiang.com/data/41945.html。

[4] 《孙中山全集》第 3 卷，第 97 页，北京：中华书局，1982 年。

[5] 简单说，孙这里是是作为一种手段性、策略性选择，社会的本体性地位并未改变。在意识形态化论述中则完全不同。

[6] http://www.aisixiang.com/data/19657.html。

的断裂”。[1]

（无产、工人）阶级国家、党国体制之外，新左派还有所谓“文明国家论”。甘阳说：“中国在上世纪的中心问题是要建立一个现代‘民族-国家’(nation-state)，但中国在 21 世纪的中心问题则是要超越‘民族-国家’的逻辑，而自觉地走向重建中国作为一个‘文明-国家’(civilization-state)的格局。……我以为，21 世纪中国人必须树立的第一个新观念就是：中国的‘历史文明’是中国‘现代国家’的最大资源，而 21 世纪的中国能开创多大的格局，很大程度上将取决于中国人是否能自觉地把中国的“现代国家”置于中国源远流长的“历史文明”之源头活水之中。”[2]就超越民族国家想象，跳出某些自由主义者偏执的模式和虚构的传统文化与现代国家对立来说，甘氏的文明国家论有其重要的思想价值。不是回到过去，而是朝向未来或许是自由左派与老左派的分际线。如果说自由主义的成熟需要以本土化克服政治理想主义，那么新左派要修成正果就应该以社会科学的现实感克服文化浪漫主义。**抽掉**政治和制度的内容，所谓文明国家就是非驴非马说不清的四不像。而循此思路对其阐释，就必须要对传统文明（包括法家尤其是儒家）的政治关切与对策在现代所可能具有的意义及表现形式做出深入思考与透彻说明。按照所谓抽象继承法，如果说秦始皇-李斯的法家遗产是大一统的国家架构，汉武帝-董仲舒的儒家遗产是王道的价值原则，那么，在今天，前者可以理解为主权独立、领土完整和必要的国家能力维持，后者则可以理解为宪政、共和与均富安和的理念与目标。必须清楚，这里的文明并不能肤浅地理解为所谓传统文化，而是实实在在的政治观念、理想与实践方案。这原本就是一个政治的传统，应该也必须从政治的角度、从国家建构的角度来解读接续。

甘阳的直觉或许不错，但先是误将历史上的政治读为文化，然后又将现实的政治问题文化化，终于导致历史现实两失之。所以，他不得不面对这样的批评且无从反驳：“对于民族、国家、文明进行了肢解，割断了个人、族群、文明、国家之间的有机联系。这样下去中华民族不但不能成为‘文明-国家’反而要先丢掉文明，次丢掉国家，再次丢掉民族”。[3]

“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼仪有所错”，（《易传》）这里的两层意思一是逻辑上政治制度以自然和社会之存在为基础，一是价值上自然社会都以上天为发生的起点——这是儒家的政治哲学。“民为邦本，本固邦宁”、（《尚书》）“为政不难，不得罪于巨室”（《孟子》）则属于宪法学和行政学范畴：民作为邦之本是结构性的、基础性的，这是宪政原则，而不是政治修辞或技术权宜；行政不能仅仅依据国家理性，而必须对社会自发形成的组织秩序及其价值原则有所尊重（“巨室之所慕，一国慕之；一国之所慕，天下慕之”）。对绝对者的信仰和对社会的尊重是儒家政治哲学基本的原则。当然，相对代议制、党国那些具体的整治蓝图这些基本原则稍显抽象，还需要补足一些学科和技术的环节才可以进入国家建构问题的论域，但它们与社会的特殊关系却能使其理念成为其它各种主张的约束调校者，成为一种**生根发用**的结构性基础。这种特质和功能、局限和意义，在清末民初

1 http://www.aisixiang.com/data/61247.html。
2 http://news.163.com/09/1103/11/5N6L9O7U00013D0B.html。
3 http://news.sohu.com/2003/12/30/19/news217651945.shtml。

政治变革中以儒家士大夫为主体的改良派、立宪派身上可以清晰看到。[1]在我看来，“富强为体、宪政为用”[2]并不是什么实用主义的庸俗，而是现实感和责任感下的理性选择。在国权与民权、“团体自由与个人自用”、激进与保守之间求取中道在今天仍然具有值得效法的方法论意义，简言之就是要在中华民族内在的目标需要和现代政治原则的价值落实之间维持求取统一和平衡。它的思想基础则是将个人、社会、国家、天下视为一个整体并上遂于天的儒教理念。

这也正是以儒教作为公民宗教参与当代中国国家建构的创制立法所具有的原则意义之所在。

拒绝接受个体对于国家建构的本体论地位而从社会现实出发，我认为，从多元族群、多元利益的现实出发，五族共和应该仍然被视为今天国家建构的目标。这是现代性的起点，也是我们仍然身处其间的现实，各有所重也各有所长的自由主义、新左派以及本土的儒、法诸家在这样的国家建构目标中也各有所施各有所用：**“五族”实际意味着广泛的中华民族，**意味着“大一统”，意味着疆域版图和社会结构等等；“共和”则意味着“现代”，意味着自由宪政、民主人权等等。坚持这两点，则未来的中国既不是帝国的延续，也不是独立的民族建国，更不是抽象空洞的所谓文明国家想象，而是五千年、一百年和六十年的三统贯通，是真正的中华民族之伟大复兴。[3]

正因为是五族共和，国族建构变得特别重要而又特别艰难。

费孝通的“中华民族的多元一体格局”作为民族理解、描述和政策制定的基础，即文化多元的诸 ethnic groups 整合成为一个 nation。[4]这个结构主义概念的描述是客观的且政治正确，既尊重了文化多元又维护了政治统一。但如果深入讨论文化与政治的关系，引入文化认同与政治认同、国家认同具有内在相关性的思考视角，尤其是进入国家这个政治共同体须有一个国族建构之问题的论域，这个概念或命题的局限性或不足就表现出来了。[5]关键的一点就是，民族文化的弘扬往往同时衍生出公民差异性的塑造或强化。由此引出的问题就是，多元的文化与一体的政治之间的张力如何化解？一体的政治结构是不是需要一个与之相应的政治文化或公民文化？或者说，这个政治共同体是不是需要某种新文化——它必然会形成某种新文化，问题的关键只在于，这个新文化该如何想象定位？公民文化不只是关乎制度的正义性，也关乎国民的国家认

---

[1] “立宪派……大多是受过传统教育的绅士，以儒家思想为正宗”；“立宪派人的保守性大，妥协性亦大。与激进者，他们妥协，对守旧者，他们也妥协。”“革命发生了，他们已无法防止，所盼望的是动乱不要扩大蔓延。……他们的力挽狂澜之功是不能否认的。”张朋园：《立宪派与辛亥革命》第 187 页、第 194 页，长春：吉林出版集团，有限责任公司，2007 年。

[2] 参见王人博：《中国近代的宪政思潮》第 274 页，北京：法律出版社，2003 年。

[3] “五族”是国之主权者，共和是五族这个政治共同体的国家组织形式。这也规定了共和的目的与意义在于中华民族的福祉。对这一点的坚持也就是对中华民族中心之历史叙事的坚持。这也是认同民主自由和共和的儒家区别于所谓自由主义者的关键之处。另外，五族共和与公民共和不是对立反对的关系，而是历史阶段的不同。兹不赘。

[4] 实际上在费氏论述中，中华民族究竟属于 ethnic group 还是 nation，并不是十分明确。例如他说“中华民族作为一个自觉的民族实体是近百年来中国和西方列强对抗中出现的。但作为一个自在的民族实体则是在几千年的历史过程中形成的。”（《中华民族多元一体格局》第 1 页，北京：中央民族学院出版社，1989 年）由前者看似应为 nation，由后者看则又似应为 ethnic group。

[5] 在费氏（包括乃师吴文藻）与顾颉刚等之间曾经就此发生过重要争论。顾氏等坚持的“中华民族是一个”（《中国现代学术经典—顾颉刚卷》第 773~785 页，石家庄：河北教育出版社出版，1996 年）虽然因直接将汉族由 ethnic group 转换为 nation 而显得对其他族群尊重不够，但其从国族立论自有其价值，并且反衬出费氏等人观点的局限性。

同，即通过某种文化共享增进社会凝聚力和国家认同。这是至关重要的，因为“国家本质上是存在于国民的内心和思想中”。[1]“心病还须心药医”，必须承认我们在这方面做的很不够，而这也与思想理论的基础存在相关性。

左派讲阶级，把民族问题本质上归结阶级问题。自由派讲“宪法爱国主义”，将国家仅仅建立在宪法认同上。共和主义在宪法认同之外还讲“共同善”，共同善与公民宗教联系在一起，而公民宗教又总是与历史文化传统尤其是宗教传统联系在一起。从五族共和的角度看，公民共和主义将 nation 分解为公民，从而将 ethnic 虚化，在西方或许可以行得通，但在中国可能有政治理想主义或浪漫主义之嫌，因为经济、地域分布和制度系统的原因，中国的族群集团性质更强，政治诉求也更多，因此国族建构的问题也更复杂艰巨。本文强调这个问题的重要性，并相信儒教可以经由属于公民文化范畴的公民宗教平台参与到这一事业之中以发挥自己不可替代的特殊作用。

国族建构需要制度的基础，也需要文化的保障。从历史看，国族的建构都是在国家和社会的积极互动之下或者说政治力量和文化力量的积极互动之中实现完成的。秦汉如此，满清如此（雍正著有《大义觉迷录》），民初如此（由排满到五族共和），其中的文化力量主要就是儒教。清末民初变法改制与黄帝、龙凤符号的活跃表明中国近代的国家建构与国族建构具有内在相关性。而作为国族的中华民族概念最终超越满蒙回藏汉诸 ethnic groups 而被各方接受，说明这种努力取得了初步的成功。[2]如果说楚人、齐人和秦人的概念尚属 ethnic group 即族群的话，汉人概念则很大程度上应该属于 nation 即国族了。汉人对齐人、楚人、晋人以及秦人等的替代意味着汉族不再是血缘、历史、文化性的 ethnic group，而是政治性的 nation 即编户齐民。所以，从历史角度看，所谓汉族实际兼具 ethnic group 和 nation 双重属性。今天汉族概念被作为 ethnic group 使用与蒙元和满清的帝国的国家形态相关。

新的国家形态需要有新的国族建构目标。分解的说，作为公民全体、国民全体的国族首先是意味着一种公民身份。这种身份要高于或优先于族信仰等其他身份（当然，它并不是后者的替代者、对立面）。需要强调的或许是汉族不再具有国族的属性而重归 ethnic group 位格，就如秦汉帝国里的楚人、齐人和秦人概念一样。这并不是否认其作为主干民族、核心民族、强势民族的客观性。正相反，汉族因此必须要承担更多的责任和义务，以大事小。其次，在政治、法律的支撑之外，它同时需要一个文化理念系统的支持——公民宗教应该是这一构成的核心元素。西塞罗认为所谓共和国“作为人民自己的国家，乃是建立在民族的基础之上，而这样一个民族反过来又被限定为一种通过法律的认同和其它有效的文物制度的共享而联系在一起的大众聚合体”。[3]法律、文物制度共同构成共和国这个聚合体的基础。公民宗教应该就应该从这个文物制度的角度去理解。

当今世界的族群数量远远多于国家数量，换言之绝大多数都是多民族国家，并且常常表现为一大众小的结构关系。主干民族在文化上一般也居主流地位，这个主干性

---

[1] 《现代国家的起源》第 2 页。他还说，“强大的社会动员能力和文化整合能力是现代国家最重要特征”，并相信这些能力“很大程度上得益于现代国家居民对国家政治过程的积极参与和效忠国家的自觉认同。”

[2] 革命党以“驱除鞑虏”为口号，但执政后就接受改良派主张转向“五族共和”了。**当然，由五族到中华民族，还有一段距离，兹不赘。**

[3] 转引自卡尔·J·弗里德里希：《超验正义——宪政的宗教之维》第 7 页，北京：三联书店，1997 年。

首先是人口规模。满清入关主政，其选择儒教为公民宗教的主体即是证明。[1]在今天作为主干民族的汉族仍然对此承担有这样的责任和使命。而儒教仁思想也完全具有作为公民宗教结构中坚和价值拱心石的品质与能力。“仁者天地生物之心”，阿尔色修斯将正义定义为共生的善德，[2]可以把这个概念的意义由宗教学、伦理学延伸至政治学提供西学的基础。这样，它同时具有公民宗教的制度价值奠基和公民美德的双向的指涉功能。节制、勇敢、理性和审慎是马基雅维利所强调的公民德性。它们在儒教德目里都有十分充分的论述和强调，如智、仁、勇“三达德”。节制就是克制，也就是克己，仁与礼都与此相关。勇当然就是勇敢。理性则与智相应。如果“慎思明辨”的“慎思”尚不足与之匹配的话，那么加上“中庸之为德”的“中庸”“至德”应该可以说是意义地位完全与之相应相当了吧？

这种共生的善德显然可以与共和主义所强调的“共同善”存在天然的亲和性。由上天的生生之德到仁者的成己成物、己立立人己达达人，个体与社会一脉贯通。这正是共和主义所需要的，也是中国现实所需要的。

四、为什么是儒教？

公民宗教是一种既吸纳宗教超验价值，将其融汇入公民文化发挥其社会凝聚正能量，又避免信仰群体间疏离紧张导致社会瓦解负能量释放的问题解决思路。那么，为什么是儒教在这个结构中居于主导地位而不是佛教、道教、基督教、伊斯兰教呢？[3]佛教以超脱轮回为目的，道教以肉体成仙为目的；伊斯兰国家多实行政教合一而在中国显然不具备这样的条件。基督教是美国公民宗教的主干，而美国一般被视为现代国家的典范——事实上在一次讲座上我就被问到“为什么是儒教而不是基督教作为中国的公民宗教”？我当时是从受儒教影响的人口规模、政治和文化的历史传统、儒教义理的包容性三个方面做了回答。[4]新一届美国宗教社会学会主席的杨凤岗教授长期关注公民宗教问题，并对中国未来的公民宗教形态有所思考，最近在文章中还提出了“儒耶双底色”的构想。[5]他是基督徒，或许不免带有有色眼镜，但二分天下一半留赠儒教，某种程度上也能视为对儒教影响力与意义价值的肯定承认吧。

正如公民宗教的形成是文化博弈、历史选择的结果，儒教进入公民宗教框架并获得相应之影响权重也是一个文化博弈、历史选择的结果。或许可以借助班级文化概念的形成来理解这个问题。班级文化是班级所有或部分成员共有的信念、价值观、态度的复合体。它是班级成员在一起学习、生活以及参加体育竞赛之类校园活动过程中形成的。成员们不同的生活习惯、语言习惯以及兴趣爱好、审美风格等也会渗透影响到

[1] http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c/supplem/essay/9501079g.htm。
[2] 卡尔・J・弗里德里希：《超验正义》第 58 页，北京：三联书店，1998 年。
[3] 今年初在台湾大学高等人文社会研究院举办的“儒教与公民社会”研讨会上，宗教社会学家林端教授在报告中希望儒教在未来的公民宗教结构中发挥主干的作用。作为主持人我半开玩笑半当真问他这个主干量化以后大概是多少？他认真回答说“百分之七十五吧”。参见《原道》第 21 辑，北京：东方出版社，2013 年。
[4] http://bbs.m4.cn/thread-224035-1-1.html。
[5] 参见《原道》第 21 辑相关文章。

班级文化的响应组成部分，并成为其个性特征。各种元素如朝鲜族学生喜爱足球，四川学生喜爱围棋，山东学生喜爱武术、北京学生喜爱摇滚、湖南学生喜爱吃辣等，它们在班级文化中的色彩呈现程度虽最终不同，但这却是一个自然过程，一般决定于人数比率、流行时尚、个人魅力等。没有强制，也没有什么协商，自然而然。儒教在武帝和雍正时期获得公民宗教地位虽然是经由帝王决策，但本质上却应将其视为执政者对社会选择的理性尊重和顺应。正是有了这样的铺垫，才有了汉族之名，才有了曾国藩《讨粤匪檄》的立意，才使得梁启超提出中华民族成为可能。

公民宗教是复数性的，既表现在它内部构成的复合性，[1]也表现在不同国家的公民宗教有不同的内容构成与功能实现方式上的特点。就其内部构成来说，各种宗教话语之权重安排不仅表现为一个博弈的结果而且表现为一个持续的开放的博弈过程。平台是开放的，规则是公开的，目标朝向也是建设性的。影响决定儒教在这一过程中表现的一是其理念的品质和承诺，一是其所拥有的社会基础之厚度。如果公民宗教的建设真的提上议事日程（迄今为止的讨论都还只能说是停在纸上的历史研究和未来想象！），儒教竞争上岗的胜算究竟会有几何其实是尚在未定之天。问题的关键就在随着制度变迁和社会变迁，作为一个宗教的儒教的社会基础日趋薄弱。国家建构和国族建构可谓兹事体大，儒教文化对于这一过程意义价值独特而必要，可是儒教在现实中的存在状况确实气息奄奄不绝如线，“水之积也不厚则其负大舟也无力”，如何才能保证儒教对未来公民宗教地位的竞争？又如何使其作用功能的发挥获得持久的支持？

我的儒教思考是从作为一个宗教的儒教与作为公民宗教的儒教两个层面展开。作为“一个宗教的儒教”渊源久远，是上古具有萨满教色彩的天地崇拜、祖先崇拜的继承者，在《诗经》、《尚书》以及《周礼》里都可以看到它的存在形式与社会影响。正是因为有此支撑，它在政治领域也发挥着巨大作用。这种作用在秦始皇“以法为教以吏为师”的“焚书坑儒”后降至冰点。董仲舒对策之后的“独尊儒术”实际是在法家建立的制度框架里而为言，是霸王道杂之，跟三代的政教合一时的地位已经不同了。如果说先秦儒教的状态是其作为一个宗教与作为“国家宗教”[2]与作为“一个宗教”（a religion）并行发展，[3]那么汉武帝-董仲舒之后它就严重“跛脚”了：作为公民宗教的发展平稳顺利，而作为一个宗教的发展却几乎陷入停滞：因为与王权结合，政治关注超过生命关注、现实关注超过超验关注；精英流失，理论建构和组织建设都失去动力，沦落得如一般所谓民间宗教一样自发生长。随着道教的兴起、佛教的进入它萎缩为三教合一结构中的“治世”者，而在生命、灵魂问题上无所作为。今天，基督教如火如荼，城镇化铺天盖地，可谓大地微微暖气吹。

这种儒教的二元论述除开有利于对儒教的历史发展作出描述，对儒教与其它宗教的关系作出把握，更重要的一点就是对它在公共领域作用的发挥及如何保证发挥提供思路。作为一个宗教，儒教与其他各种宗教的政治法律地位是同等的；其在公共领域

[1] 美国的公民宗教是基督宗教、共和主义与个人主义的复合。唐代国家祭祀系统就引入了许多道教文化元素。参见雷闻《郊庙之外》，北京：三联书店，2009 年。
[2] 参见邹昌林：《中国古代国家宗教研究》，学习出版社，2004 年；谢谦：《中国古代宗教与礼乐文化》，四川人民出版社，1996 年。
[3] 蒲慕州的研究表明，中国在道教形成和佛教传入前存在着宗教，宗教现象分别有官方、知识分子和民间三个层面。《追寻一己之福》，上海：上海古籍出版社，2007 年。当然，这个宗教与儒教是什么关系则可进一步讨论。

的地位须在法律制度的框架平台上来争取；其争取的支持需依靠自身理念的品质与社会基础。社会基础的扩大，只能是培根固本使自己作为一个宗教的发展得到回复。“行有不得，反求诸己。”这种“下行路线”的第一步是完善自身理论建设，扩大自己的信众基础。近代个体意识凸显，宗教改革的突出特点就是对人神关系的处理个人化。儒教对生命的关注重心也需要从家族向个体转移，天地君亲师的崇拜结构中，天的地位应该凸显，而个体与天的直接关系需要郑重考虑，尤其是对生死灵魂的论述要充实系统化。台湾的许多儒教组织这方面都有成功的经验。第二，重建实体性的社会组织平台。儒教过去所依托的宗祠、孔庙、书院以及属于国家祭祀系统的天坛地坛和科举制度等今天已经几乎全然毁弃难以支撑。重建的前提则是要争取可以被承认的所谓合法宗教的地位。正如公民宗教是复数的，儒教也是复数合的，孔教、三一教、德教等，都是儒教的不同存在形态。当局有建设优秀文化传统传承机制的说法，如果不落实到这样一个组织层面做文化生态的建设就是舍本逐末缘木求鱼最终一事无成。第三，要积极参与公共领域的活动建立自己的社会形象。教化乡里服务社区是儒教的传统和擅长。新加坡的德教以慈善楔入社会；作为人间佛教的花莲慈济功德会更是这方面的典范。

作为公民宗教的儒教需要面对的理论质疑可能是,与意识形态的区别何在？与政治神学如神道教又区别何在？

简单讲，意识形态是一种制造出来的为特定权力及权力集团提供合法性论证的话语体系。而作为文化传统之政治投射的公民宗教是历史的产物，表达的是社会的价值观念，其存在首先是作为权力是否正当之标准衡量者，然后才是作为基础的提供者。子安宣邦批评日本有人“在强调古来与天皇密不可分而持续至今的神社之国家性、公共性的同时，抬出‘市民宗教’、‘国民宗教’等概念，分明是要跨越宪法政教分离原则，以此为神社神道的未来复兴描绘新的蓝图。”[1]天照大神在神道教中被视为皇统之始祖，进而被视为日本的本源性中心。[2]这是子安批评成立的前提。这种神学逻辑与商纣“我生有命在天”（《尚书·西伯勘黎》）的宗教类型一致，即天人关系、政权合法性源泉基于皇统皇族与天的血缘性联系。而儒教的核心观念是“皇天无亲，惟德是依”，（《尚书·蔡仲之命》）正是在对这种血缘性联系之扬弃的基础上完成的。孔子继承周公传统，在《易传》中将天的属性明确定义为生生之德，已经切断了那种天人间的身体联系。奉天承运，权力是以“运”授予-获取的，而“运”又是与德相勾连；“天子，一爵也”。这与天祖与天皇的关系是完全不同的。或许可以说，血缘性的天接近犹太教的祖先神；儒教的天接近新教的“灵”。从周公返回商纣是违背儒教精神的。儒教之公民宗教说对此十分清醒。

与港台或现代新儒家不同，大陆新儒家所关注的不是中西文化关系语境里的问题，不是面对民主、科学自证其知识合法性与价值合法性的问题，而是这样一个渊源久远的古老传统如何在新的历史条件下解决应对新问题以重新获得新开展？拓展视野，从世界史和现代性的角度看待近代所谓走向共和的追求，则我们可以也应该从帝国（清）、党国（民国）到共和国的演变递嬗里把握我们所面临的国家建构与国族建构

[1] 赵京华：“祭祀之国即战争之国—— 子安宣邦对靖国神社的批判”，《博览群书》２００７年第５期。
[2] “天皇即天祖之遗体。我四千万臣民皆为皇裔臣孙”子安宣邦：《国家与祭祀》第 64 页，三联书店 2007 年。

的问题，把儒教的公民宗教视角考察由一个古老而深刻的理论问题转换为深刻而复杂的现实问题。儒教的发展构思必须考虑到这一历史大势，建设一种新的公民文化，既是现代的，也是中国的。不能盲目虚骄，也不必妄自菲薄。儒教作为一种文化其在公共领域影响犹存，社会根基亦衰而未绝。只要完善理论、建立组织，公平竞争，完全可以结束所谓的游魂状态再创辉煌。

On Civil Religion: New Horizon of Historical Explanations and Practical Development of Confucianism

CHEN Ming

Abstract: Civil religion in contemporary China relates to two issues: one is the religion of Confucianism and the other is the theory of state-building and nation-building. Since a sound theoretical basis for the relationship between Confucianism and civil religion would only be grounded on a careful consideration on the issue of state-building and nation-building, the latter theory seems to be more fundamental. From the imperial period to the party-sate regime, China inherits vast territory that had been conquered by the Qing dynasty since the seventeenth century. In order to establish a modern republic state, China, the multiethnic state, has to face practical problems and keep balance between two goals, i.e. realizing the modern value and rejuvenating the traditional Chinese culture. Both goals are keys and features of the state-building and nation-building in nowadays China; and the point of this dissertation, taking Confucianism as civil religion, also bases on such practical and historical considerations. It is the self-expectation and historical mission for Confucian intellectuals to actively participate into the course of civil religion building; meanwhile, it is also an internal requirement for Confucianism to be self-reflected and renovated profoundly.

Key Words: Confucianism as a Religion; Civil Religion; State-building; Nation-building

“公民基督徒”与基督教的中国化问题

李向平（华东师范大学）

摘要：基督教信仰方式所具有的内在团契及其与外在社会环境间所形成的独特张力，一定程度上使得基督教在当代中国社会的快速发展。但是，这种张力的延伸及其变异，促使了国人以为类似于基督教这样的“制度宗教”不利于国家认同等观念的产生，唯有“扩散宗教”才能适应于中国社会，从而构成了当代基督教的所谓“中国化”问题。与此同时，在当代中国宗教间、中国宗教与社会之间，因为缺乏公共互动的社会空间与理性能力，缺乏一种公民的、公共信仰认同方式，从而使中国基督徒的身份、职业、教育等背景难与其应得的公民身份结合，一构成公民的信仰方式，不断融入于其信仰的社会践行过程中，以其公民的身份来表达和规范其个人的宗教信仰，让个体信仰成为某种社会层面的共识与认同。换言之，基督教中国化的核心问题，应当在于基督教信仰的公民表达方式与期信仰如何得到公共认同之间的整合问题，而非汉族化、国家化或政治化的中国化路径。只有当中国的基督教获得了一种公共信仰方式、基督徒获得了其应有的公民信仰身份及其时，其与中国社会之间的张力才会得意消解。

关键词： 基督教；公民信仰方式；社会认同

一、基督教现状及其问题的提出

基督教在当代中国的发展及其原因，是学术界最为关注并且热烈讨论的问题之一。究竟基督教因为了什么，得以在改革开放三十年来获得了比较显著的发展？一个主要原因，既非中国社会的落后、基督教的文化侵略功能或者是外来宗教的渗透，而是基督教所具有的制度宗教与信仰团契方式，它们所构成的基督教与中国社会政治之间的诸种张力。正是这种张力，在一定程度上促成了基督教在当代中国社会的快速发展。

之所以会如此讨论基督教在当代中国社会的发展，主要得益于近年来对当代中国基督教发展状况的研究，即由于基督教信徒对于苦难和恩典的信仰，基督教徒信仰团契的组织特征以及基督教信仰对于日常生活交往结构的影响，促使群体化的基督教信仰在面临一定的外在压力情况之下，其内在的信仰认同往往要比没有外在压力的情况之下更加牢固，更加强大，基督教的内部就更容易抱团，其信仰的认同与基于信仰认同而构成的基督教交往结构，就会发展得格外的牢固，以便于基督教信徒在相互帮助的基础上实现信仰的共享，福音的传播，从而使基督教在信徒、场所上要增加得更快一些。其基本结论就是：基督教所面临的外在压力越大，基督教的发展可能就会越快。

这种发展特征，可能会给中国社会带来不少的困惑。近年来，在一些研讨会或个人讲座的场合，我也曾提出，当下之基督教可能会遭遇到改革开放三十年以来最大的挑战。大致说来，1980 年代，那是宗教政策落实的年代，1990 年代则是各大宗教自我恢复和自我建设阶段；进入 2000 年之后，各个宗教已经在自我发展和力量积累的基础上，开始走向社会，都在试图与社会适应、服务社会的同时，扩大自己的影响，建构自己在社会中的地位与功能。如此一来，各个宗教的交往与互动、甚至某种程度上的互动不一致，乃至各个宗教发展过程中的竞争态势，都有可能出现；而当代中国社会的结构变迁，也还没有能够充分容纳各个宗教团体自由互动的空间，传统宗教与外来宗教的关系可能会由此被激活，被关注，被说事，基督教又被戴上了“洋教”的帽子。

特别是各个宗教的发展过程，又大多受到了“总体社会”或大一统文化格局的影响，很容易产生国家化的冲动，倾向于走国家化的建设路径，比如，儒教宪政、儒教国教化的冲动，佛道教从传统本土宗教的角度出发，进而强调主流宗教信仰的主导地位，基督教也有福音化中国的神学主张……而最基本的问题就是，每一个宗教都会公开地向社会宣示，自己的宗教是解决目前中国道德危机、心灵关怀乃至社会问题的最好宗教，而非最好的宗教之一。

值得指出的是，当代中国的各种宗教组织，也伴随着当代中国那种单位控制个人的“总体社会”的解体，它们可以并能够利用各个宗教灵活的组织形式、具有自愿特点的社会活动，本可以充分发挥其他社会组织没有的社会功能，起到更加重要的社会服务功能。但是，这些宗教的发展路径及其特征，与上述基督教的发展就很有些不同。如果说，基督教的发展在于某种内外的张力，而这些宗教尤其是传统宗教的发展则在于张力的消解。虽然这些宗教组织的社会精神取向，正好也适应了当代中国社会在意义选择层面，从单一向多元化的发展趋势。

当然，上述这一转变和发展，仅仅是一个趋势而已，它们尚处于一个变迁的过程之中，社会的自组织、精神的共享结构，远远未能达到社会的自我组织与自我协调。但是，这种趋势一旦出现，当人们一旦走出那种行政关系控制了所有社会生活的单位体制之时，基督教的信仰团契和精神共享结构，无疑是适应了这种发展趋势，进而为部分中国人提供了一种团体的、或社会组织的精神生活方式。只是因为这种团体的、社会自组织的精神共享方式，远非所有中国人的精神选择和生活方式。有些人喜欢，有些人不喜欢。这本属社会选择的正常之事，却因为其中渗透了所谓宗教正当性的其它顾虑，所以才使得基督教这种精神共享结构处于一种外有压力、内有团契的困境之中。

正是这种困境，使其与外在环境构成了一种独特的张力。也正是这种张力的延伸，促使有关“制度宗教”与“扩散宗教”的关系得到了空前的强调，进而认为，制度宗教不利于国家认同、扩散宗教有利于国家认同的观点也应运而生，最后构成了当代基督教的中国化问题，以及能否真正适应中国社会的要求，能否进入社会文化、公共道德、以及个人精神领域的问题。如何处理与讨论这些问题，不仅事关中国基督教的命运，而且与整个中国宗教的互动格局、能否建构一个多元共治的宗教和谐模式紧密相关。

二、从“宗教”出发，还是从“社会”出发？

从上述问题看来，中国各个宗教信仰体系之间缺乏一个公共互动的空间与平台，各自均从自己的宗教信仰及其影响扩大的要求出发，再加上各个宗教表达自己的信仰方式相异、进入社会以及服务社会的路径与方法大多不一样，很容易产生误读与误解。

这就是说，当代中国宗教信仰体系及其互动交往，亟需一个公共信仰方式及其公民意识的建构，关键在于是“以宗教信仰为出发点”，还是“以现代社会为出发点”。从自己的宗教信仰出发，大多会强调本家信仰的一元化功能，能够独自担当社会教化的功能；从适应社会出发，则会担心忽略了本己宗教的地位与信仰的独立与自由。所以，这两种出发点都会产生不足之处。真正的信仰出发点，应该是宗教与社会二者的整合。因为，现代社会不可能脱离宗教信仰，而宗教信仰也不可能脱离现代社会。于是，不可能从我们的生存之外和我们的社会之外来讨论这个问题。一个超越了各个宗教，同时又包容了各自信仰体系的公共信仰模式，方才能够使现代社会、与现代社会的宗教信仰方式成为可能。

中国人目前的宗教信仰大多属于私人的事情，局限于公共领域之外。虽然近年来儒教、佛教等均有建构为国家宗教的希望与提法，但是，中国社会中的任何一种宗教信仰体系，如果希望构成为全民性、国家式信仰格局，无疑是与国家宪法相互冲突的。因此，宗教信仰在一个特定的宗教体系之中，它仅仅是一种特定的善；宗教信仰共同体经常被设想为一种特别类型的联合体，即靠一种完备性学说统一起来的联合体如僧团、教会、信仰组织，但它们本身绝对不是公共的善。

特别是中国社会的基本伦理或统治伦理都不是出自宗教领域，而是从亲属关系、权力关系、自己信仰的熟人关系之中演化出来、建构成形的，所以，讨论中国宗教及其信仰，如果仅只是从人们或者是自己信仰的宗教体系出发，大多会把自己信仰的宗教视为天下最好的价值规范，期待能够整合社会、影响社会，最好能够成为国家宗教信仰，教化全体国民。恰好相反，任何一类宗教信仰如果能够作为公民信仰之权利，而经由公共性、社会性的建构，方才能够呈现现代社会的公共性与多样性，并且基于现代民主、法制的架构，而构成不同信仰间的社会共识，形成一个社会的公共信仰，进而构成并且发挥其应有的公共善功能，成为能够获得社会共识的公民信仰权利。

举例来说，2013 年某地政协组织的双月宗教文化论坛，第一位演讲者是一位佛教法师。这位法师的主要观点是，佛教能够影响整个社会，佛教信仰能够治理道德危机、建构社会诚信等等，如果信仰佛教的人多了，很多问题就会迎刃而解。在讨论中，我给出的问题是：改革开放以来，佛教很有发展，佛教信仰者也大幅度地增加。但是，伴随着佛教的发展与信佛者的增加，社会问题也在同时增加。我问法师：目前的社会问题，是不是远比 1980 年代要复杂严重得多吗？法师回答：是的，更加复杂严重。

于是，我希望讨论的问题就呈现出来了。这就说明信仰佛教者的增加与佛教的发展，及佛教信仰对社会、人心的净化，其间没有简单的、直接的、必然的关系，或者说，佛教信仰只能对佛教信仰者具有直接的影响。对此，有人可能会由此提出另外一个问题：如果全国人都信佛教了，社会问题也许就没有了。但是，这个问题只能假设

——换言之，这就是要把佛教变为国家宗教，永远不可能实现吧。再者，依据政府提供的资料看，不少的贪官都自称是信仰佛教者，东窗事发之前大多主动积极地参与过佛教活动，或为佛教寺庙做功德。这也就算是实例之一。它说明了现代社会的治理，大多需要信仰、道德、法律与公民意识若干方面整合，所谓综合治理才能行之有效。

一个多宗教多信仰关系平等相处的多元社会，一个单一宗教如何能够实现对社会的整合作用？基督教面临的问题，与刚才对佛教提出的问题如出一辙。任何一个宗教都会觉得自己的宗教是最好的，是最能够带领社会走向净化的、道德的、和谐的。但是，当每一个宗教都是如此努力的时候，特别是当所有这些宗教的努力都走到一起来、发生碰撞的时候，这时会发生什么问题？是平等相处，寻求共识共享，还是会发生宗教冲突、宗教竞争？或者是一个宗教独大，攀附了国家权力，压制其他宗教的发展？

由此产生的问题是，单一宗教如何讨论宗教与社会之间的和谐，而非和谐社会？宗教如何进入社会领域，与其他宗教、不信仰宗教的人群一起进入社会领域，还是只允许一个宗教进入社会。这里也举一个基督教的例子。

南方一家很有名、全国名牌产品的基督徒企业，曾经在基督教新教伦理的影响之下，只是希望把一个经济效益很好的企业直接做成一个基督徒企业，希望企业的所有员工都能够成为基督徒，所以在企业的管理程序、以及相关的企业活动，该企业都运用了教会的管理方式，基督教的文化要素。但是，该企业从 5、6 年之前开始了企业文化建设，通过品格的培育，以企业文化建设作为中介，把基督教信仰与企业文化予以了有机的整合。基督教信仰依旧在发挥作用，但是要通过企业文化机制；其他不信仰基督教的职员，也能够通过品格培育为中心的企业文化，认同该企业的管理方式，在企业中找到自己的职业归属。

这就是说，在宗教信仰与社会互动的制度设计层面，宗教进入社会或影响社会需要一个中介，法律的中介或社会公共理性；同样的，国家公权力进入宗教领域，也需要法律或公共理性。双方都是如此，不得随意进入。在不同宗教之间，在国家公权力与各个宗教之间，基于宪法的原则，寻求并且建构一个公共的理性原则。这就涉及到基督教信仰及其社会认同、公民信仰方式的重大问题了。

三、公民基督徒，还是基督教徒公民？

回到公民与基督徒的内在关系，这就是一个公民基督徒的问题，即是如何做一个公民，同时又是以一个基督徒的身份，践行现代公民的职责与权利，以公民的权利及其认同方式来呈现或表达基督教的信仰。

改革开放三十年以来，中国基督教信仰者身份已经发生了非常明显的变迁。首先是与其他宗教一样，宗教信仰者多为社会中的三多：老人多、妇女多、文盲多。这与曾经对宗教的负面理解基本一致，宗教是很边缘的、落后的现象之一。但在 1980 年代末，基督教领域中出现了“文化基督徒”现象，指的是认为“基督教属于文化、合乎文化”、从事基督教研究的一些大陆学者。他们置身于文化之中，一方面借基督教解

说文化；另一方面又以文化的眼光理解基督教，熔基督教和文化于一炉，试图沟通世俗与超然两个领域，同时也向文化界、知识界传播基督教知识，注重高品位文化学养。从基督教在中国社会的发展过程来看，文化基督徒就是采纳了某种基督神学思想立场的知识分子，但他们并非真正的基督徒，只是把基督教作为一种文化思想来接受并为之辩护，或从事着一种基督教文化研究而已。

这就是说，一部分人把基督教视为一种可供选择的价值依托，但并不接受建制教会的洗礼，与建制教会之间保持若即若离的关系，以自己的方式来尊崇耶稣，即一定意义上的慕道友。还有一部分知识分子出于职业要求和学术兴趣对基督教加以公正的学术研究，他们只能被称为宗教学者，但由于这部分人具有较为渊博的基督教文化修养，对《圣经》十分熟悉，以至于许多人将他们误解为基督徒。还有一部分积极探寻中国社会发展文化出路的文化精英，他们认为基督教比中国传统文化（主要是指儒家文化）更能适应中国的现代化需要，这一部分人大概可以称得上是文化基督徒的主流。此外，还有部分文化基督徒，他们对基督教的肯定及认同是建立在个体灵魂自我抉择之上，而非文化层面，这部分人与其说是文化基督徒，比如称其为基督徒文化人。[67]

在此之后，是“老板基督徒”现象的出现。这一群体最早是由浙江大学陈村富教授提出并开始研究的，他在美国《宗教研究评论》（*Review of Religious Research*）杂志上发表的《一个新型基督徒群体正在中国兴起》（*The Emergence of A New Type of Christian in China Today*） 一文中指出，“以个体经营和民营经济为基础的商人、企业主、经理、董事和有股份的职工教徒，俗称‘老板基督徒’”这一群体正在崛起。”

“老板基督徒”及其群体，是中国经济体制改革及社会转型期出现的一个特殊群体，主要兴起于沿海经济发达地区，以温州地区的基督教教会最为典型。教会中的“老板基督徒”大致可分为两类：一种是开始便具有基督教信仰，经过不断奋斗，从农民甚至打工者，一跃成为企业家；另一种是一些企业家，在接触到基督教信仰后，认为其适合自己的企业管理及自身信仰需求，进而受洗入教。 除了人们有学者这样描述杭州的老板基督徒群体：“杭州教会正在形成中的‘新型基督徒群体’是同现代化和市场经济相联系的，他们有基督徒身份的企业主、公司经理、老板、雇员等，他们大都已取得该城市的户口，也有来自外地、来自农村，但是在这里经商和任职……这个群体摒弃了 20 世纪 70-80 年代初还相当流行的‘教徒不许经商’、‘教徒不可个人发家致富’、‘教徒不可当老板’等旧的观念。”作者还认为这个问题有明显的三个特征：文化水平比较高，20-50 岁之间的信徒居多，而且男女性别的比例也较平衡；一般是财力比较雄厚；见识比较广，思路比较开阔，活动能量比较大、社会联系也比较广。

进入2000年代之后，伴随着城镇化的进程，基督教领域出现了“农民工基督徒”。这种城市中外来务工人员的基督教信仰问题，已经得到诸多学者的关注，其中之一便是这些信徒的信仰群体归属问题。由于农民信徒在城市较大规模的教会中很难得到具体属灵关怀及群体认同，容易被边缘化，而城市中的一些家庭教会（比如传统的家庭教会和新兴的知识分子教会）又因文化背景、生活背景等方面的因素，也无法成为这些信徒的栖身之处，所以，这些农村信徒最终建立了自己的民工聚会。这种聚会多为

[67] 樊志辉，“汉语言哲学思想的超越取向---对文化基督徒现象之分析”，天津社会科学，2001 年 03 期，第 96-97 页。

老乡关系，具有共同的文化、社会背景，很容易吸引打工者加入其中，从而发展壮大。

有学者认为，这些“都市里的乡村教会”，一方面来自于农民信徒信仰上的需求，另一方面则是乡村大型教会有意识进行城市宣教和置堂的结果。这些乡村教会在城市的发展，一方面导致农村教会人数及人才上的萎缩；另一方面，其自身也面临着更为紧张的生存方式、更为个性的生活方式、更为理性化的信仰方式等方面的挑战。[68] 与此同时，也由于外来务工及城镇化过程，在导致信徒人数波动的同时，信徒流动也引起一些有关信仰知识、内容及理解方面的交流、互动。在外生活或作生意的人经常将外面的见闻，及对于自身信仰的理解带回本地，丰富当地基督宗教信仰的形式和内容，增加了信徒们所谓的属灵内容。另外，农村人口文化素质的普遍提高，也带来了基督徒文化层次的改变。虽然信徒的文化程度不一定高于非信徒水平，但这无疑为基督教自身的发展和完善提供了条件。[69]

与农民工基督徒比较而言，“城市基督徒”则是基督教领域中的精英构成了。这一信仰群体的年龄结构年轻化：城市教会的中青年、男性信徒已经开始占重要的比例；信徒结构知识化：知识分子和专业人士越来越多，因此信徒对教会的牧养、关怀、辅导等方面的期待和要求也越来越高，且喜欢尝试把基督信仰和日常生活及所关注的问题联系起来，如透过圣经关注社会万象、道德伦理、生态环保等；牧养对象多元化：传统的家庭教会和三自教会已开始投入学生校园事工和知识分子事工，知识分子教会和第三类型教会也开始了农民工事工和残障人事工，所有类型的教会也都意识到家庭事工的重要性；聚会形式多样化：按年龄结构来看，有青少年、青年和老年聚会；按照性别来看，有弟兄和姊妹的聚会，此外还有残障人士聚会、工程师聚会、艺术工作者聚会等。[70] 他们对社会的影响更为直接，也很容易于其他宗教信仰者发生互动。由于他们多为白领、骨干、精英组成，所以又有“白骨精”基督徒之称。

至于城市基督徒这个信仰群体得以成长的原因，主要包括：80 年代城市知识分子受到的心灵创伤，市场经济的发展给了人们更多自由选择的空间，快速城市化，留学归国人员参与服侍并建立教会，以及本土学生福音团契的发展，神学思想向关系型转变等。[71]

当然，三十年基督教在中国的发展，除了上述几种基督徒的身份变迁之外，近年来还有网络基督徒、维权基督徒等名称与现象出现。这些身份的变迁现象，大多说明了，基督教徒在践行他们的信仰之际，其社会身份、职业要求、知识教育背景，是与其信仰方式紧密结合为一体的。反过来说，是这些基督徒的身份、职业、教育文化背景构成了他们的信仰方式。不同身份者，不同的信仰实践方式。这就提出了本文所关注与讨论的问题，如果这些基督徒的公民意识与公民身份同时也非常明确的话，那么，他们的基督教信仰方式也就会同时呈现为一种公民基督徒的特征？！而所有的基督徒身份之中，就会内涵着一种社会认同与共识——公民基督徒，以公民的身份来表达、规范其个人的宗教信仰。

---

68 http://www.pacilution.com/ShowArticle.asp?ArticleID=3189
69 http://www.pacilution.com/ShowArticle.asp?ArticleID=3189
70 http://wenku.baidu.com/view/938e501655270722192ef788.html
71 http://epfe-72205.popo.blog.163.com/blog/static/91221386201152311908000/

四、宗教的公民信仰方式

一个非常明确的常识：任何一个宗教的信仰者，毫无疑问的同时也是中国公民。而任何一位公民也都有选择与践行自己信仰的自由。所以，对一个宗教信仰体系来说，既有作为宗教信仰者的信仰方式，同时也应该具有公民的宗教信仰方式，即作为宗教的公民信仰方式。

这里涉及到该问题的若干层面：其一，宗教的公民信仰方式，而不仅仅是一个宗教内部成员的信仰。如要建构这种信仰方式，这首先要为公民概念松绑。公民身份非西方所专属；公民身份研究不应该以抽象的定义开始，而是研究具体的社会群体。公民身份就是通过不同群体之间的权利斗争而创制的，在这些斗争之中，逐渐呈现并且改变着公民身份的具体形态。因此，公民身份研究应走出东方主义偏见，应该发现东方主义后的公民身份，从行动者、场所、范围等层面来考察公民具体权利的实践过程，发现公民身份的具体形态。[72]

这说明，在不同的群体之间所实现的权利斗争，能否为一种宗教信仰提供相互尊重的，多元选择的可能？此乃公民信仰自由的权利与一种宗教信仰自由之间的矛盾。对某个宗教信仰者来说，自己选择的宗教信仰是公民的自由，但是，对于其他公民而言，他不选择这一宗教来信仰，也是他自己的自由。两种自由如何平等相处？公民基督徒的讨论能够使该问题得以更好的理解。

其二，公民身份不是一种成员资格，而是一种关系。这种关系支配了处于各种地位的人们（个体）的行为，公民身份由这种行为构成。公民身份与成员资格的区别在于：后者支配的是社会群体内部的行为，前者支配的是某一政治共同体的社会群体之间的行为。成为一名公民，比成为一名内部人总是具有更多的含义。它同时也意味着成为一名掌握了适应于内部人的行为模式和形式的人。通过要求作为正义的公民身份，公民身份成为权利和责任的场所。[73]公民的基督徒身份，不仅仅是一种基督教成员的资格，而应当具备一种共同体的素质，成为所有人皆能认同、遵守的权利基础。同时，基督教信仰的公民践行方式，也是基督教徒与中国公民两种身份的重叠与互动的结果。这个问题，对于基督教如此，对于其他宗教，其他社会组织的成员，同样也是如此。

其三，当代中国基督教教会如何成为培养公民及其素质的学校，这是历史意识也是时代赋予基督教的重大使命。基督教的团契方式，基督教教会信仰的团体方式，十分有利于培养现代公民的相互尊重、彼此帮助、走出熟人社会的交往理性与公共价值规范。这说明，公民基督徒的信仰方式，不仅是对基督徒而言的，同时也是对国家公权力而言的。国家公权力也应当以保护公民信仰自由权利的立场来面对任何一个宗教

[72] 夏瑛，《公民身份不再是专属西方社会的元素》，《社会科学报》，2013 年 8 月 15 日，第 3 版。

[73] 恩靳・F・艾辛，《公民身份行为在不同行动中得以实现》，《社会科学报》，2013 年 8 月 15 日，第 3 版。

信仰者的权利，当然也包括了基督徒的公民权利。诚然，，这个实践层面需要一个很稳健的制度中介，即宪法与依法管理宗教的法制。法治中国是宗教的公民信仰方式的唯一基础。

要么就是局限于私人的信仰，要么就是提供一种可能，经过一种媒介的参与与表达，让个体信仰成为一定社会层面共识与认同。这就是宗教的公民信仰方式的基本内容；虽然这种媒介的具体形态，可能包括各种社会组织、权力、利益团体、各类文本、纪念仪式、纪念空间、现代视物理空间等等。

从信仰社会学的理论与方法来说，即便是一种信仰，因为它需要社会表达，群体践行，所以就需要在信仰方式层面的双重建构。国家对信仰的认同方式需要建构，信仰践行的方式则需要宗教与社会来共同建构。

五、公民信仰与社会认同

改革开放三十年以来，中国社会中的宗教信仰自由问题，已经从有没有宗教信仰自由的问题，变成了宗教信仰已经如何自由的问题，从有无自由转变成多少自由、如何自由的问题，以及宗教自由如何在法制社会之中得以实践的问题了。

个人层面的信仰自由，解决了个人的信仰问题，但并非等同于宗教的自由。私人性的信仰自由，指的是个人的精神与信仰层面，但不能完全包括个人信仰的生活实践与表达层面。个人信仰的实践与表达，实际上也不会不局限于私人的范围了。因为公民个人的信仰不会总是局限于个人的脑袋之中，不能说出来，不能活出来。因此，宗教信仰自由原则的三十年社会实践，能够告诉我们的是个人的信仰自由与社会的宗教自由，其实是两个不同却又紧密联系的两大层次，它们难以分隔，更不可能人为割裂。而宗教事务的依法管理，其本质就是在宗教信仰自由原则基础上对社会性宗教自由的一种最基本的定义方式。既强调了宗教信仰的社会性，同时也肯定了信仰宗教的个体性，从而能够将私人层面的信仰自由与公共社会层面宗教自由，在现代法制建设之中整合起来。

回顾三十年前的 1982 年中共中央 19 号文件，这就需要我们重新理解文件与宪法规定的“宗教信仰自由”这一概念及其原则。如果仅仅是把宗教信仰之自由理解为或局限于公民之间私人的事情，那么，不同信仰之间如何能够体现信仰上的相互尊重呢？要不就把宗教信仰局限于为私人交往关系之中。所以，不同信仰与宗教信仰与不同信仰之间如何尊重的问题，似乎还有一个信仰与宗教信仰社会实践的公共领域建构的问题。只有在宗教信仰被社会某一层次共享认同的基础上，宗教信仰才能成为社会、文化建构的重要资源之一。至于那种局限于私人认同、私下交往的宗教信仰方式，则很容易被秘密化、神秘化、巫术化，只能处于现代社会之边缘。

相对于个人崇拜、中国人处于被信仰的权力共同体而言，私人信仰的形成，实属社会进步的结果。它与 1980 年代以来个人主体性确立与自我的发现相互配合，具有人心解放、权力解构的一定作用。它拆解了那种一元、单极、带有象征权力独断特征的

信仰结构。人们仅仅信奉自己。为此，私人的信仰可说是开启了一个个体主义新时代，一种更为私人化、情感化、更民间化的信仰方式。

然而，问题也出在这里。仅仅是私人或私人的信仰，或许会导致信仰本身所包含的公共性丧失，而信仰之公共性所赖以依托的社群或共同体缺失，会使一个社会信仰的公共性始终无法建构，导致一个社会公共信仰的缺失。在公私领域尚且无法界定的时代，私人信仰也无法再度提升为圣人信仰的前提下，私人信仰有可能演变出一套私人主义的意义模式。他们不期待自己的身份改变，甚至不期于与他人交往、互动，而是渐渐地把他们的私人信仰构成一种亚社会、亚文化生活方式，变异为一种仅仅关心自己利益、自我满足的精神关怀。

在打天下先得人心的传统社会，人心几乎等同于信仰以及对权力更替的信仰，私人信仰几乎不可能；国民时代，民族国家如同世俗之神，私人信仰同样难构成。而整个 20 世纪以来，宗教被道德、美育、科学、哲学等“主义信仰”所替代，私人信仰依旧给人焦虑。而真正的私人信仰，只有在 1980 年代后的改革开放中，才得以渐渐呈现。特别是当信仰之公共性不能依托于自由社群之时，私人信仰便可能被推向了个人内在、单一的道德修养，最后未能为信仰之公共性提供孕育、滋生的土壤，变质为单纯的私人之事。

实际上，私人信仰是自然状态下的信仰方式，而公民信仰则是社会交往中的信仰方式，同时也是承载了私人信仰公共性与社会性的实践方式。私人信仰只有演进为公民信仰，才有可能构成良性互动的社会秩序。因个体的私人修持，只能净化自我，甚至连自我也无法净化。个体私我的关怀，缺乏终极。而终极的关怀形式，就在于神人、神圣信仰的公共互动之中。与此相反，当代中国为什么会频频出现“贪官信教”的权力困惑？即是因为这些官员们“信仰走私”，与他们的“权力走私”，往往一脉相承、彼此推动。各人只信自己的，无法交往、难以认同，也不会彼此制约。

在这里，既有宗教的问题，亦有信仰层面的私人关系的限制。信仰的神圣性，必定出自于信仰的公共性与社群性。实际上，“没有法律的宗教，将失去其社会性和历史性，变成为纯属于个人的神秘体验。法律（解决纷争和通过权利、义务的分配创造合作纽带的程序）和宗教（对于生活的终极意义和目的的集体关切和献身）乃是人类经验两个不同的方面；但它们各自又都是对方的一个方面。它们一荣俱荣，一损俱损。”[74] 宗教如此，信仰也是同样。缺乏法律共识的信仰，将失去其公共性与普遍性，变为特殊群体的象征权力构成；而以宪政建设为基础的信仰，才会建构一个公共的信仰平台，构成社会层面的公共信仰。当人们只信任自己的信仰，不信任私我之外的任何存在之时，最终将导致更为深层的另一种信仰危机、权力危机——我们的信仰如何被信任！？什么才是值得信任的权力？什么才是被认同的信仰方式？

就此而言，现代国家、社会文化的建设，乃是与公民信仰是相辅相成的。一种国家形态，必然会有一种信仰形态相与配合。权力至上的国家，私人信仰为其服从；而民主国家之需要，则是公民信仰。因此，一个人有信仰不难，难的是信仰那种能够交往、相互认同的信仰；一个国家要成为一个大国容易，而要建构一个有信仰的公民社

[74] 哈罗德.J.伯尔曼《法律与宗教》，梁治平译，北京：三联书店 1991 年，第 95 页。

会更难。

一个民主政治的社会文化，总是具有诸种宗教学说、哲学学说和道德学说相互对峙而又无法调和的多样性特征；而宗教的或哲学的完备性学说都包含着超验因素，因而是无法调和的。因此，未来中国信仰最基本的问题是："什么样的原则和理想才是公民们平等共享终极政治权利、以使他们每一个人都能合乎理性地相互证明其政治决定的正当合理性呢？"[75] 什么样的公共信仰才具有终极的神圣特征？

这就是说，无论未来中国信仰呈现何种形态，存在几种信仰模式，不同信仰之间整合构成的公共理性，应当是最最重要的，才是民主社会公民的平等理性。正如存在各种属于宗教、大学和诸多其他市民社会联合体的非公共理性一样。公共理性才是一个民主国家的基本特征。它是公民的理性，是那些共享平等公民身份的人的理性。他们的理性目标是公共善，此即政治正义观念对社会之基本制度结构所在。 而这个能够形成不同信仰、价值观及其认同方式之"共同基础"，即是约翰·罗尔斯说的"公共理性"，即公民在有关宪法根本和基本正义问题的公共论坛上所使用的推理理性。[76]

诚然，这种公民信仰认同方式最能够建构一种以公共信仰为基本信念的中国行动逻辑。因为公民身份的定义及其认同系统的构成，既可认识现实社会中的信仰惯习，亦可认识信仰者如何在不同的社会成员中获得自己应有的权利和承担的责任与义务，从而以信仰表达及其公共规则达成公共理性秩序。 因此，国家、社会乃至社会成员，大都能够确立、维护或消除、破坏某种固有的身份系统，使国家权力体系中的权威资源出现重新配置，促使某一部分社会成员获得相对比较优越、或比较弱势的地位。在这个意义上，公民信仰认同方式或国民阶层的"信仰"惯习，实际上意味着各种信仰资源的重新配置，公民信仰认同的途径和身份定义系统的建构和变化。它们往往伴随着国家权力的整合问题，在法律与宪政基础上，使信仰作为公民个人权利作为制度正当性基本根据的重新定位。

由此形成的问题就是"民主社会的政治文化总是具有诸宗教学说、哲学学说和道德学说**相互对峙而又无法调和**的多样性特征。……自由而平等的公民——他们因各种合乎理性的宗教学说、哲学学说和道德学说而产生深刻分化——所组成的公正而稳定的社会如何能够长治久安？"[77] 对此，罗尔斯提出的解决办法是：宗教、哲学、道德等完备性学说应该让位于公共生活与**公共理性。"重叠共识"**与公共生活、"公共理性"的构成，而这些重叠共识是能够得到全体公民认可的。

人们常说，在经济发展的同时要给公民社会留一个生长的空间。依此，中国信仰层面的社会文化建构，其实就是公民信仰及其信仰方式的成型。就此而言，基督教的中国化问题的核心与要害，即是基督教信仰的公民实践方式的构成，即是有信仰的公民与公共的认同之间的彼此整合。从这个意义上来说，当代社会的法治与制度的建设及其宪政安排，无疑就是以信仰观与价值观的多元共识为前提，正视不同信仰类型及其存在的事实差异，与此相应，任何一个宗教体系的存在与发展，也是与其他宗教信仰体系的平等相处作为前提。在这个过程中，最重要的是公共权力本身不能追求特定

[75] 约翰·罗尔斯《政治自由主义》，万俊人译，南京译林出版社 2000 年，第 32 页。
[76] 约翰·罗尔斯《政治自由主义》，万俊人译，南京：译林出版社 2000 年，第 10 页。
[77] 约翰·罗尔斯《政治自由主义》，万俊人译，南京：译林出版社 2000 年，第 3 页。

的善，而应该尽量保持信仰与价值的中立，超然于不同的阶层、不同的信仰观之上，以保障每一个公民、每一个社会群体、每一个宗教之间的平等与自由，从而维护社会的公平正义，把已经多元化的信仰观与价值观控制在一定的范围之内，对社会的公共空间进行有效的整合，进而是共同面对现代社会中的每一个公民，如何能够让所有人都能享有平等的自由信仰，使不同的信仰观与价值观能够平等、公正的和平共处。

可以说，伴随着这一过程的基本完成，中国宗教、或中国的基督教在获得了公民信仰身份及其信仰方式的同时，中国宗教或中国基督教的社会角色最后也完成了自己的转型。

Christian Citizens and the Christianity with Chinese Characteristics

LI Xiangping

Abstract: The unique tension between Christian internal fellowship and external environment, to a certain extent, making the rapid development of Christianity in contemporary Chinese society. But the extension of this tension also led to the concept that institutional religions are not conducive to national identity，thus also constitute the problem of the indigenization of contemporary Christianity. There is a lack of public interaction space in China's religious belief systems, therefore need to construct a public faith way. Christian background, such as identity, profession and education, combined with their faith way, and were integrated into the faith practice. So we should use citizenship to express and regulate personal religious beliefs, let personal faith becomes the consensus and identity of a social level. The core issue of the Christian indigenization is the integration between the citizen of the Christian faith and the public identity, the social role transformation of China's Christianity will happen, when it won the identity of citizens' faith and the way of their faith.

Key words: Christianity, way of citizens' faith, social identity

中国基督教历史研究

Historical Researches on Chinese Christianity

聂云台的背耶入佛初探

孙尚扬（北京大学）

摘要：作为中国近代史上一位重要的实业家，聂云台（1880-1953）在 35 岁时皈依基督教，据说旨在救国。他的皈依乃是美国传教士骆维廉（William Wirt Lockwood，1877—1936）劝化的结果，而非他后来建构自传时声称的那样只是阅读托尔斯泰著作的结果。皈依后，他对教会贡献良多，且在基督教青年会扮演过积极而又重要的角色。但随着其爱妻于 1917 年病逝及其生意在 1924 年的失利，他逐渐疏远教会，并最终在 1925 年弃耶皈佛，此举充分显示了中国人“惟灵是信”的宗教取向。为了论证其背教的正当性，他出版或发表了不少著作与文章，辟耶扬佛。他对基督教的攻击与对佛教的揄扬显然不是学术意义上的比较宗教研究，但对汉语神学的建构却颇有启发性，其中最重要的一点是如何平衡处理好信仰与功行在个人救赎中的作用。

关键词：聂云台、耶儒比较、汉语神学

比较宗教学界达成的一项共识是：科学的宗教研究者应当对于取自世界上所有可了解的宗教传统的材料进行严肃认真的、尽可能不偏不倚的研究。即使是最简单的宗教比较也依赖于以下三个基本条件：动机、资料和方法。[1] 然而，这种具有现代性的学术意义上的宗教比较，在众多宗教信徒的精神生活却往往可能是付之阙如的。在各种宗教信徒的日常宗教生活中，态度超然的宗教比较是很少见的，更加常见的是判教式的争高比低。尤其是当信徒（比如基督徒）背弃自己先前的信仰（背教），选择另外一种宗教（改教）时，往往要对自己的背教与改教行为进行正当性论证，其宗教比较与上述学术意义上的宗教比较可谓判然有别。但是，这样的事例却是宗教生活中颇具鲜活性与生动性的现象，无疑也是值得研究的。

需要说明的是，在中外基督教史上，有关背教者的原始资料绝对少于关于那些“弃邪归正”的信徒的资料，相关的例外只是少数。这是因为，由背教者的批判者撰写的著述或记录，往往会对背教者怀着一种敌意，因而或者会查禁背教者的著作，或者尽量压缩关于他们的记载，对他们只是轻描淡写。以至于对背教者有研究兴趣的学者尤其是历史学家们常常油然而兴“巧妇难为无米之炊”的感叹。[2]幸运的是，本文的研究对象聂其杰（字云台，1880-1953，以字行）作为中国近代史上重要而且著名的实业家，[3]为我们留下了不少关于他弃耶归佛、以佛辟耶的文字。本文设定的任务是，首

---

[1] 参埃里克·夏普：《比较宗教学史》，吕大吉、何光沪、徐大建译，上海：上海人民出版社，1988 年，4 页、335 页、2 页。

[2] David Redelings’ review of Stephen G. Wilson’s *Leaving the Fold: Apostates and Defectors in Antiquity*（Mineapolis : Fortress, 2005）, *Review of Biblical Literature*, 2007, Vol.9, p.290.

[3] 谓聂云台重要而且著名，并非夸张。中国共产党的两位领袖陈独秀和毛泽东早年都曾从马克思主义的阶级分析法出发，关注过聂云台及其兴办的实业，北京大学校史上最有影响的校长蔡元培则曾认真研读过聂氏为张纯一《佛化基督教》所撰写的序言，并在 1938 年 4 月 4 日的日记中予以摘录，分别见毛泽东：

先概述他那种与其事业上的沉浮兴衰以及个人遭遇密切相关的信仰历程，然后综述他对耶佛的比较——一种判教式的以佛辟耶。笔者感兴趣的主要问题是：哪些因素或动机促成他早年认信基督？又是哪些事件或诱因导致了他的背教？基督教为什么令他感到不满？佛教中最吸引他的是什么？诚如这些问题所暗示的那样，尽管笔者使用了背教一词，但所持的立场既不是佛教，也不是基督教，而是将其背教视为一种社会现象，努力从背教者的观点来设身处地地理解其独特的耶佛比较，力图揭示聂氏背教的社会学意味，最后，笔者还试图探析聂氏的背教对汉语神学的启示。。

一、“盲从西教”

聂云台出生名门，其母是曾国藩的满女曾纪芬，其父是湖南衡山人聂缉椝（1855-1911），聂云台是聂缉椝的第三子。[1]据曾纪芬自述，她在其杰生前有异梦，“查解梦书，云主闻名天下。”[2]可见其对此子偏爱有加，故自幼即延师使之就读。聂云台 7 岁时，曾纪芬“感于外国语文与科学之重要，因命其昌其杰两儿逐日从傅夫人学英文”。[3]13 岁时（光绪十九年，1893 年），聂云台从居住地上海回原籍衡山应县试，考取秀才，此后并无更进一步的科举功名。但师从外人的教育经历，却使他在电气、化学等科学方面颇具造诣，英语尤为精熟。或谓聂云台曾出国留学，然未审其据何在。[4]虽然聂云台没有接受过正式教育，但由于其家学渊源以及与时俱进的家教方式与内容，谓其“国学有根底，科学有深究”[5]，则并无不当。

使聂云台在上海颇具影响的是他那跌宕起伏的实业生涯和对公共生活的积极参与。1904 年，年仅 24 岁的聂云台担任由汤癸生任总理、实际上是以聂缉椝为后盾而组织起来的复泰公司的经理，次年即出任该公司总理，将复泰改造成聂家独资经营的家族企业。后又逐渐将华新纺织新局改造成恒丰纺织新局，取消复泰。恒丰纺织新局是由聂缉椝亲自命名的，成为聂家独资经营的产业，聂云台任总理，聂家四房聂管臣任协理。第一次世界大战中，恒丰纱厂获利丰厚，聂家虽因聂缉椝被清政府于 1905 年撤职而在社会声望上有所损失，却因为实业的成功而成为上海商场上颇具名望的家族。[6]1920 年，

《毛泽东文集》第 1 卷，北京：人民出版社，1993 年，10 页；陈独秀：《独秀文存》，合肥：安徽人民出版社，1987 年，329 页；中国蔡元培研究会编《蔡元培全集》第十七卷，杭州：浙江教育出版社，1998 年，181-182 页。

[1] 聂缉椝，字仲芳，1875 年与曾纪芬结婚，1884 年任上海制造局总办，1890 年擢升为上海道台，1893 年调任浙江臬台，1899 年署理江苏巡抚，1901 年调补安徽巡抚，1903 年调补浙江巡抚，1905 年因浙省铜元局舞弊案发被清政府撤职，此后即回湖南隐居，1911 年去世。参中国科学院上海经济研究所、上海社会科学院经济研究所编《恒丰纱厂的发展与改造》，上海：上海人民出版社，1959 年，3 页；亦参参湖南省地方志编纂委员会：《湖南省志》第 30 卷《人物志》上册，长沙：湖南出版社，1995 年，552-553 页。

[2] 见《曾宝荪回忆录》附《崇德老人自订年谱》，岳麓书社，1986 年，26 页。

[3] 同上书，33-34 页。这里的傅夫人即与聂家过从甚密的著名传教士傅兰雅的夫人。

[4] 新近再版的聂云台《保富法》（北京：中国城市出版社，2007 年）所附《聂云台纪事》即明言聂云台“曾到美国留学，参加留美学生组织的大卫与约翰兄弟会”（见该书 204 页），言之凿凿，但这样重要的事情，《崇德老人自订年谱》却并未提及，疑为据聂云台曾于民国九年游历欧美考察其社会实况与实业之事实而杜撰。

[5] 《保富法原书跋》，见前引《保富法》，69 页。

[6] 以上参前引《恒丰纱厂的发展与改造》，10、11、15、16、23 页。

远在欧美游历的聂云台当选上海总商会会长，尽管他一再辞谢。[1]欧战结束后，聂家除了积极经营湖南的种福垸土地以外（始于 1904 年），还在长沙设立协丰粮栈，专营大米的堆存和买卖；在上海开设一家恒大纱号，作为当时纱布交易所经纪人，经营纱布交易并代客买卖；此外，又以聂家资本为中心创办一家规模很大、在当时负有盛名的大中华纱厂，该厂标志着聂家经济的发达与聂云台企业活动的顶峰；又投资中国铁工厂（与张謇、荣毅仁的伯父荣宗敬、徐静人合办）、华丰纱厂（与王正廷、吴善卿合办）和中美贸易公司（与孔祥熙、陈光甫等合办）等事业。[2]但好景不长，1923 年后，外资（尤其是日商纱厂）卷土重来，聂家经营的各项企业均遭受巨大损失。1924 年大中华纱厂失败后，聂家六房聂潞生逐渐成为聂家经济的实际支配者。聂云台对此自然不甘心，于是抬出老太太，于 1926 年 9 月起组织"聂氏家庭集益会"，试图以此约束对家族经济独揽大权的聂潞生，但后者置之不理，兄弟阋墙（他们既是血亲兄弟，还是基督教教会内的兄弟）愈演愈烈。[3]1928 年，聂潞生甚至取消了聂云台家族企业总理的薪金。[4]更加雪上加霜的是，1938 年，恒丰纱厂被日本军国主义者指定为军管工厂，后又被迫与日方合办。抗战胜利后，聂家通过多种关系，收回恒丰产权。但由于抗战期间元气大伤，经济实力不足，乃邀请吴柏年等人入股，对企业进行重组，聂云台再次出山担任董事长；此时聂潞生由于被认为在日伪时期与日方合作，只得退居幕后，但仍然操纵着一部分企业管理人员，与聂云台龃龉不断。1949 年后，恒丰纱厂接受改造，进行公私合营。1953 年 12 月 12 日，聂云台病逝于上海。[5]

聂云台受洗入教是在 1915 年，据其母曾纪芬在自述年谱中记载："是年正月，与其杰及儿妇同领洗于上海崑山路监理会。"[6]当时正是欧战爆发后，中国民族工业尤其是棉纺织工业获得飞速发展，聂家经济正如日中天。教会对这样一个名望世家的家族性皈依基督教，自然相当重视，在年鉴中作了一定篇幅的记述和渲染："二月十四日（指 1915 年），上海恒丰纱厂主人聂云台全家归教。聂云台君，父仲芳，历任江浙皖鄂巡抚，已逝世。母曾氏，文正公女。妻某氏，均热心主道。于今年二月十四日，聂君率母及妻，在崑山路监理会堂袁恕庵牧师处领洗"。[7]一个重要的问题是，谁将这一家人引入这一天路历程的呢？据曾纪芬的记载："先是庚戌（1910）三月，送女其纯赴沪，视其杰夫妇疾。内侄季融邀赴杭州未果。渠常来为余说基督教真理，余深为开悟，遂有服膺之志。回湘后常为亲友言之。及辛亥再来沪上，感于世事日非，实由人心陷溺之故，弥以为欲救人心之迷惑，当从爱人如己入手，自此益坚信力焉。"[8]据此可知，侄儿曾季融的热心传道是姑母曾纪芬了解基督教之重要管道，[9]而辛亥革命是曾氏与聂氏家族成员认信基督教的重要背景。但聂云台却似乎并不完全是由表兄曾季融

---

[1] 《申报》，民国九年八月二十八日，《新当选总商会会长之略历》；亦参前引《崇德老人自订年谱》，51 页。
[2] 参前引《恒丰纱厂的发展与改造》，24 页。
[3] 关于聂潞生的基督徒身份，可证诸中华基督教青年会全国协会编《中华基督教青年会五十周年纪念册，1885-1935》（出版地与出版时间均不详）的记载：聂潞生曾担任中华基督教青年会长沙分会名誉总干事，见该书 136 页。
[4]以上参前引《恒丰纱厂的发展与改造》，45-46 页。
[5] 参徐友春：《民国人物大辞典》增订版下，石家庄：河北人民出版社，2007 年，2740 页。
[6] 见《曾宝荪回忆录・附崇德老人自订年谱》，49 页；亦参《近代中国史料丛刊》第三辑《崇德老人纪念册》（聂其杰辑），台北：文海出版社，1967 年，337 页。
[7] 《中华基督教会年鉴》，1915 年第二期，上海：上海商务印书馆，18 页。
[8] 见《曾宝荪回忆录・附崇德老人自订年谱》，49 页；亦参《近代中国史料丛刊》第三辑《崇德老人纪念册》（聂其杰辑），台北：文海出版社，1967 年，337 页。
[9] 关于曾国藩后裔皈依基督教的史实，已有专文论及，见《曾国藩家族与基督教》，《中国农业大学学报》，2009 年第 1 期。

引入上帝怀抱的，据教会人士麦乐意在一次退修会上的介绍，聂云台是“经传教士骆威廉两年讲道而皈主的”。[1]关于这位传教士，我们所知甚少，或即美国传教士 William Wirt Lockwood（1877—1936），中文名又作骆维廉，曾任上海青年会干事。他对引领聂云台入教，以及聂云台后来担任青年会董事，“热烈赞襄青年会运动”，无疑是没齿难忘的，以至于在聂云台背教后多年，骆氏在去世前的 1935 年或 1936 年还撰写了专文《全国协会历任董事长生平之回忆》，追忆“曾经担任全国协会董事的几位领袖”，其中就包括聂云台。[2]

聂云台勤于著述，尤其是在家族企业失败后赋闲在家期间，留下了不少文字。但我们从未见到他提及骆威廉。[3]反倒是在他弃耶入佛后，在一些反省性的文字中，透露了他早年受洗入教的一些信息（动机、诱因）。如写于 1928 年的《业命说》中有这样一段文字：“予早年笃信科学，三十岁时，则盲从西教者数年。盖心目中以为西方之政教学艺咸高出我上，而我之学说皆空疏无际，我之学理教义不如泰西，殆犹其机器制造之不如泰西也。于是几欲举我之圣哲古训尽弃之，以从彼文明大国，学其所谓有系统、合科学、由精密计算分析而得之进步学说功效理论者，如是者，亦有年。”[4] 聂云台 30 岁时，即是上文曾纪芬提到的曾季融向聂家传教的那一年，可能正是由于曾季融的宣教，聂云台开始 “盲从”基督教，但最后皈依则是在骆威廉两年讲道之后。其思想原因则是出于对西方政治、宗教、学术和技艺的推崇，他希冀“藉其（基督教）组织以辅我教育及社会事业之所短，则于救国家之衰弱，不为无助。”[5]换言之，在聂氏早年对基督教的信仰中，民族国家的拯救这一宏大的目标遮蔽了一般基督徒所追求的个体救赎这一宗教目标。饶有意味的是，在《第三十二次家庭集益会纪录》（是次集益会举办于 1928 年 5 月 20 日）中，聂云台追忆道，18 年前（即 1910 年），他读托尔斯泰的书籍，极其倾倒，以至于自号托庐。他认为，“托氏之著作富于宗教思想，其博爱平等之精神，随处呈露。”然后，他决然坦承：“杰昔年决议深研基督教，纯受托氏影响。以为诚恳博学如托氏者，尚为一忠实信徒，则其教义必有甚高而难遽通者，不可以浮浅之研究，遽鄙弃之也。”[6]由此可见，聂云台之认信基督，不仅是由于亲友与传教士的宣教讲道，也是由于其自身的阅读与深思，其中最可注意者，当为基督教的博爱平等精神对他颇具吸引力，用他自己的话来说，“予夙颇有爱于耶教，以其事人舍己之精神，有足感人者”。[7]但他将其皈依基督教的诱因仅仅归于托氏之影响，实为一面之辞，我们切不可以其自述为据，片言折狱。需要指出的是，就在聂云台皈依基督教的过程中，其友人还在针对基督教的创造论，对他大讲特讲佛教的“万物世界，为心所造”，而聂氏不为所动，对基督教的相关教义深信不疑。[8]

---

[1] 《青年进步》，上海：青年协会书局，民国十一年四月第五十二册，95 页。

[2] 以上参前引《中华基督教青年会五十周年纪念册，1885-1935》，163-164 页，167 页上刊登了聂云台的照片，此时离聂云台背教至少 10 年。

[3] 他只是语焉不详地提到过“有感于一二传教士之热心服务，从之研求耶教”，见聂云台：《宗教辨惑说》，载《世界佛教居士林林刊》，1925 年第 9 期，14 页。他也曾明确提到“予尝数闻教师讲教”，这里的教师即传教士，但不明其所指。见其杰：《辟耶篇》，上海：中华书局，1927 年，56 页。

[4]原文载《聂氏家言旬刊》第五辑，戊辰，见黄夏年主编《民国时期佛教文献集成补编》第 83 卷，北京：中国书店，2008 年，162 页。

[5] 见前引《宗教辨惑说》，15 页。

[6] 《民国时期佛教文献集成补编》第 83 卷，273 页。

[7] 聂云台：《宗教辨惑说》，载《世界佛教居士林林刊》，1925 年第 9 期，4 页。

[8] 这一趣事见于撰写于乙丑年（1925）正月的《明害篇》一文，见前引《辟耶篇》， 26 页。

聂云台认信基督后，对教会事工颇为热心。他曾经参加纪念上海青年会成立 20 周年（1898-1918）的盛大宴会，该宴会设座千余位，相信当时在实业上获利甚丰的他对此襄助不少，因为盛宴上致欢迎词的正是他；[1]他曾经撰写《温佩珊君之决志服务社会与其影响》，表彰温氏放弃仕宦前程，加入青年会服务社会，受洗后三个月使基督教行于其家（夫人归道，老母弃佛以从耶稣）的事迹；[2]他曾在欢迎他自欧美游历回来的大会上倡导推广基督教事业，注意教会与社会接近，并以自己的营商经历现身说法，阐述商业成功与其对基督教的信仰之间的关系（云“鄙人历年营商，事前不顾他虑，一意仰赖归荣上主，每幸化险为夷”），并代表其母向教会捐地建堂；[3]他曾与王正廷、张伯苓等教会人士参与第五届远东运动会中国执行部事务，并与他们发起成立了中华全国体育院；[4]1921 年，他曾与王正廷等人（包括聂云台在内共 4 人）出席在瑞士召开的世界基督教学生同盟大会；[5]1922 年，他当选为中华基督教青年会全国协会副会长；直到 1924 年 7 月，他还出现在中华基督教青年会干事全国协会董事部名单上，但是，在同年 10 月的名单则未见其名。[6]

二、弃耶入佛

像聂云台这样一位教会领袖，[7]是何时因何原因走上弃耶入佛的背教之路的呢？关于聂云台的背教，笔者倾向于认为是一个过程，期间聂氏内心并非没有挣扎。据他自述，引领他弃耶入佛的事件似乎是他的欧美之游和当时中国北方的旱灾：“民国九年冬自游欧返国，外感欧陆战后凄凉困苦之状，归睹北方旱灾流离死亡之惨，立志持斋戒杀”，因为此时的他已经 “深信佛说因果之义，知战祸灾荒，皆群众恶业所酿成。”[8]但是，诚如上文指出的那样，此时的聂云台也在欢迎他回国的大会上弘宣基督教。可见，宗教上的双重认同当时叠交于其内心。聂氏有家族性的佛教信仰传统，[9]但他自称其学佛之始，多得益于居士包寿饮。他是在 1921 年结识包氏的，曾与之同游西湖。在此次旅游过程中，聂氏对基督教的信仰并未稍减。他质问微军和尚：“佛以度众生为志，而为僧必离世潜修，是自为而不为人也。似不若仍居市朝为利益众生之事，如耶教之所为者为善。”[10]而微军和尚则以潜修乃为度众生之预备相答，聂氏不以为然。这一饶有意味的耶佛问答，与其说是一种耶佛比较，不如说是耶佛两种信仰在聂氏内心中的对话与争斗。在此争斗过程中，居士包寿饮和王季果的接引却使得聂氏这位早

[1] 《青年进步》，上海：青年协会书局，民国七年六月第十四册，79 页。

[2] 见民国八年一月二十一日《申报》；又见《青年进步》，民国八年二月第二十册，75-76 页，改题为《温佩珊君之决志服务社会记》。

[3] 民国八年一月二十一日《申报》，《基督教会欢迎聂云台纪》。

[4] 《青年进步》，民国十二年一月第五十九册，98-99 页。

[5] 《青年进步》，民国十一年一月第四十九册，90 页。

[6] 《青年进步》，民国十三年七月第七十五册，109、114 页。

[7] 1923 年，聂云台与艾香德、张纯一、刘廷芳等人一起被列为华东地区教会领袖。见《青年进步》，民国十二年六月第六十四册，96 页。教内人士王治心亦称“聂其杰是上海青年会著名领袖”，见氏著《中国基督教史纲》，上海：上海世纪出版集团，2007 年，232 页。

[8] 《包培斋王季果二居士信佛之因缘》，见前引《民国时期佛教文献集成补编》第 83 卷， 112 页。

[9] 《耕心斋笔记自序》，同上书，109 页。

[10] 《包培斋王季果二居士信佛之因缘》，见前引《民国时期佛教文献集成补编》第 83 卷， 112 页。

年深信科学西法为中国致富强之惟一途径的基督徒，转而透过一些佛教灵异故事，深信因果感应与业报轮回。到了 1924 年冬，聂云台发表了《宗教答问》，实际上是就自己对基督教信仰的一些疑惑质诸教会友人（也许这正是他从这年 10 月的中华基督教青年会干事全国协会董事部名单上消失的原因），可惜的是应者寥寥。于是，在 1924 年，聂云台发表了《宗教辨惑说》，但其初衷仍是对基督教善意的质疑与批评，即希望传教者憬悟，“去其穿凿之言，狭隘之见，而随地尊重其国俗，取其礼教之长以自辅，庶几可以图存，”使耶教不至于完全芟灭。[1] 1925 年 6 月，聂云台持《劝研究佛法说》一文，远赴普陀，求教于净土宗的印光法师，[2]得获“对利根人固须讲大乘说净土，对钝根人亦须说脱轮回了生死”之说教。[3]这应该是其弃耶入佛的关键一步，他或许正是在这一年随印光大师受五戒的。[4]总之，1924 年到 1925 年是聂云台从质疑基督教到皈依佛教的转捩点。

关于聂云台弃耶入佛的原因，或许难以一言以蔽之。换言之，原因是复杂而多方面的。或以为“因其妻亡故，深感人世无常，遂广览佛书，潜心三藏”；[5]或以为聂氏因“事业失败，妻子撒手人寰，遂感到人世万法如梦幻泡影，乃转而信仰佛教”；[6]甚至有人断言“对于民族工商业者来说，除了基督教在理性上缺乏解开中国民族情结之力外，提倡‘国货’、‘国学’最有利可图，染上‘洋教’色彩则有害于他们的事业。”从而以此为聂云台等人弃耶入佛的原因。[7]在笔者看来，聂氏爱妻的早亡和 1924 年大中华纱厂失败（被迫以 150 万余两白银的低价忍痛出售，聂家共损失 32 万两[8]），在聂云台人生际遇中可谓兹事体大。但是，这些悲剧性事件并不只是使其产生了所谓无常感或幻灭感，而是使得这位追求信仰之灵验或功效的实业家产生了一种追悔感。例如，他的爱妻病逝于 1917 年，[9]此后他仍然坚守基督教信仰近 7 年。皈依佛教后，他追忆其爱妻患同一种疾病，拜观音（1915 年前信佛）则病愈，崇耶稣则终致病逝，这件事使得他深恨自己当时 “见理不明，致陷吾妻弃正智之信仰，而入于迷妄之知见（指信仰基督教）也”。[10]聂氏亲友中信教者不少，据他的观察，“予所知亲友中之家庭素依儒宗崇佛法以为修持以为教育者，改而入耶教，鲜不致恶果，乃至盛者衰，福者祸，健者死，善者恶，比比皆是也”。[11]在这种追悔感中，透露出的是一种典型的

---

1 见前引《宗教辨惑说》，载《世界佛教居士林林刊》，1925 年第 9 期，4 页。聂氏于甲子年（1924 年）十一月十一日撰写的《儒家畏天命与耶教祷谢上帝辨》一文称《宗教辨惑说》“颇为各地教会明达者称许”，初版很快售罄，故《宗教辨惑说》当初版于 1924 年 12 月（阳历）之前，这里引用的版本当为转载版，见前引《辟耶篇》，25 页。

2 见前引《民国时期佛教文献集成补编》第 83 卷，38 页。

3 同上书，130 页。

4 星云大师监修、慈怡主编的《佛光大辞典》（台北：佛光出版社，1989 年）称聂云台 1924 年皈依如幻大师，后随印光大师受五戒，见该辞典 6593 页。遗憾的是，笔者目前尚未发现证明聂氏皈依如幻大师之证据。该辞典以为聂云台生于 1869 年（实生于 1880 年），世寿 85（实为 73），并称聂氏号共杰（实名其杰，字云台），皆有失严谨。

5 同上。

6 见前引《保富法》，207 页。

7 邓子美：《传统佛教与中国近代化——百年文化冲撞与交流》，上海：华东师范大学出版社，1994 年，153 页。

8 见前引《恒丰纱厂的发展与改造》，42-43 页。

9 聂云台之妻萧氏病逝于 1917 年 4 月 7 日，年仅 37 岁，教会曾表彰其“服膺基督教旨，能实现博爱主义”，见《青年进步》，民国六年七月，第五册，6 页。

10 《观音感应事迹非虚诞》，见聂云台：《人生指津》，苏州：弘化社，出版年不详，119-120 页。

11 见前引《辟耶篇》，57 页。

“唯灵是信”（即只有灵验才信仰）的实用主义信仰心态。[1]追求信仰的实际“功效”在聂云台宗教心性中具有一贯性，他自认为聂家两百余年来的一代胜过一代的显贵，就是其七世祖乐山公行医济世善行的果报。[2]他深信：“依（佛）法修持的，实有功效。浅近的是能够改造运命，消除业障，避免灾凶，常遇善缘。高一层是善业精纯，六根清净，超出生死，不入轮回，往生净土，终证佛果，得大智慧，更度无量众生。”[3]他也坦率地承认，1924 年以来的“家运屯蹇”，按照佛教教义，乃是由于家族性的“共业”所致。[4]对此，他同样是悔恨交加：痛惜自己未继承父母敬佛的家族传统，“徒受先代福荫，而无其德慧，则自乏前修之故耳”。[5]换言之，聂云台明显地将家运陷入低谷归咎于自己当年的“盲从西教”。我们不要忘记的是，当年他也曾经将自己历年营商，每次都幸运地化险为夷，归因于仰赖耶稣基督。这种将自己的人生际遇与宗教信仰联系在一起的做法，是聂氏信仰转换的一大特色。至于认为“提倡‘国货’、‘国学’最有利可图”，或可备为一说，但并非无可商榷之处。因为聂氏家族性的实业最鼎盛时期，正是聂云台信“洋教”最虔诚的时期，彼时聂氏为何不将自己生产销售的国货与国学直接捆绑在一起？

当然，聂氏的背教与改教的原因之复杂性和多样性还表现在，其中并非没有涉及宗教信仰之深层教义与实践方面的原因。下文将侧重综合考察他在佛耶之间所做的判教式比较，以回答本文开篇提出的一些问题，并试图从中揭示关于其弃耶入佛的深层原因。

三、佛耶比较

有论者从基督教的立场出发，断言“所有改教都是背教，所有背教都是改教”，并声称背教者的动机就是想犯罪（want to sin），并且无力满足耶稣对其人生提出的要求。[6]作为人文学者，笔者自然难以苟同上述动机论。我们想指出的是，聂云台作为一位饱读诗书与佛经，早年也曾研读基督教读物的实业家，他对其背教与改教的正当性一直是孜孜以求的，而他对这种正当性的论证主要表现为一种入主出奴的耶佛比较。

在考察聂云台的耶佛比较之前，有两点需要指出。其一，聂云台出生于显贵的士大夫家庭，其外祖父曾国藩与父亲在儒家方面的建树与执着对聂云台影响至深，他自己也坦承：“我素来是崇拜儒教的”，[7]因此，我们所说的聂云台弃耶入佛的佛，是一种杂糅了儒家思想的佛教，事实上，他像印光法师一样主张儒释一贯。[8]例如，他曾明

---

[1] 参韩森：《变迁之神：南宋时期的民间信仰》，包伟民译，杭州：浙江人民出版社，1999 年，第四章。
[2] 见前引《保富法》，49-56 页。
[3] 见前引《人生指津》，73 页。
[4] 《第二十一次家庭集益会记录》，原载《聂氏家言旬刊》第五辑 戊辰（1928），见前引《民国时期佛教文献集成补编》第 83 卷，237 页。
[5]见前引《人生指津》，120 页。
[6] Scot McKnight and Hauna Ondrey, *Finding Faith, Losing Faith: Stories of Conversion and Apostasy*, Waco, TX: Baylor University Press, 2008, p.7, pp.46-47.
[7] 前引《保富法》，82 页。
[8] 参聂其杰：《刘庄净土贞洁院改名妇女安老院感言附格物致知儒释一贯说》（出版地、出版者不详），1934 年，1-5 页。此书藏上海图书馆，由肖清和博士提供照片，特此申谢。

言："佛教儒教，虽一为演出世法，一为演世间法之不同，而其为根本于因果义则一。"[1]其二，在 20 世纪上半叶，基督教与佛教之间出现了前所未有的互动，而这种互动的前提则是近代佛教复兴运动。[2]正是由于佛教相对强劲的复兴，以及佛教早已成为中国文化中根深蒂固的一个有机组成部分，对这一事实既妒且羡的基督教传教士们开始改变初来乍到时斥责佛教为偶像崇拜的简单粗暴的做法，代之以审视、关注、研究、成全和吸收融会的做法，其中最著名的代表主要有李提摩太（Timothy Richard, 1845—1919）、苏慧廉（William Edward Soothill, 1861--1935）和艾香德（Karl Ludwig Reichelt, 1877—1952）。[3]而佛教方面，则有太虚大师在抗日战争全面爆发后，坦承自己二三十年来为改进佛教所付出的努力，正是部分地受到了基督教传入中国的启发，并居高大倡在文化事业、社会公益、信仰精神和组织方面借镜于基督教而改进佛教。[4]亦有长期在广学会供职的中国基督徒张纯一，在皈依佛教之后，约于 1923 年正式提出"佛化基督教"的口号，太虚法师更鼓励张氏建立"佛教基督宗"，但张氏虽然对基督教批评甚烈，却也承认"基督教亦少有不可磨灭之真理"。[5]正是在这种较为深入的耶佛互动中，出现了一批游走于耶佛之间或者索性弃耶入佛的宗教真理的追寻者，[6]而聂云台则属于弃耶入佛者中最为激进的前基督徒。

聂云台的激进主要表现在，通过对佛耶教义与实践的比照，一一指斥基督教之荒诞悖谬、支离隘漏，彰显佛教处处精深高妙、圆融通达。笔者将在下文撮其要者，综述聂云台所作的入主出奴式的耶佛比较。

（一）心力主宰对上帝主宰。聂云台阐发了一种独特的宗教类型学，即将宗教分为两类。一类崇拜万能之大神，以上帝为主体（即主宰），如犹太教、天主教、耶稣教、回教、婆罗门教、天神教等皆属于此类；另一类认为心力庄严万能，以自性为主体，其心与性皆依人而说，因此也可以称之为以人为主体者，佛教即属于此类，专言人生不言天道的孔教或儒教亦属于此类。一言以蔽之曰：宗教可以区分为上帝教与人心教，佛与孔皆言人心之教。

在一种虚拟的对话——实际上是发生在聂云台内心深处的宗教对话——中，有人质疑道，宗教都是教人为善的，人若能敬畏上帝大神，从而向善避罪，这种宗教不也是良善的吗？为何要说佛与孔子揭示了心性之义，以心性为最大权能之所在？难道是为了推翻神权吗？劝人向善者，听任人抱持一种信仰即可，为何一定要深辨真妄是非呢？聂云台的回答是，以上帝为主宰并且崇拜之，危害甚多，其中之一便是由上帝教的排他性造成的一种通病：即认为自己的上帝之外，不可拜别的神，信上帝者虽万恶得赦，不信上帝者虽善义有罚。这种教义的弊端是使"信教者生依赖之心，怠自修之功，忽根本之务……舍自家珍宝而求贷于外，轻万能之自力以仰助于他……其害即在

1 《破迷篇》，见前引《辟耶篇》，34 页。

2 论者谓，近代佛教复兴运动带有明显抗拒西方文化的色彩，参王守常、钱文中：《近代佛教复兴的断想》，见王、钱二人所编《人间关怀——20 世纪中国佛教文化学术论集》序一，北京：中国广播电视出版社，1999 年，7 页，而证诸相关文献，当时的佛学思想领袖有不少人士对基督教中的某些因素的态度是欲拒还迎。

3 香港中文大学李智浩的博士论文《清末民初基督新教来华传教士对中国佛教的诠释——李提摩太、苏慧廉和艾香德个案研究》对此做了较深入的考察和分析，可资参考。

4 太虚：《中国需耶教与欧美需佛教》（本文为太虚法师 1938 年在华西大学之讲演），见前引《人间关怀——20 世纪中国佛教文化学术论集》，629 页。

5 参苏远泰：《张纯一的佛化基督教神学》，香港：道风书社，2007 年，101、103 页。

6 同上，108 页。

昧于心力万能之义，弃本求末，舍因问果……佛教儒教则不然，以万事万法会归一心为极则，足乎己而无待于外，尽乎己而无求于他。……修身立命，则尤足徵命由人立，非由外力。”[1]这种对其儒佛信仰的陈述尽管显得武断，其中却蕴含着这位前基督徒对因信称义这一新教核心教义的断然拒斥，以及他对个体的终极命运等问题的一种佛教化的表述：立命由己，心力万能；而在这一拒一迎之中，体现的是他对信与行在决定人的终极归属中的关系的深入思考。

在聂云台曾经从传教士那里接受的基督教“先决信条”中，有以下五端：“一信耶稣为童贞女所生，二信耶稣为上帝独生子，三信耶稣即为上帝之一体，四信耶稣流血能洗涤世人之罪，五信耶稣死后三日复活”，很显然，这些信条就是 20 世纪上半叶在中国教会中大行其道的基要派的五点论。聂云台无疑曾经一再被传教士告诫道：“凡信此数者即称为义，若不信者，惟仗自己之善义，则不能赦赎”，而他对此极度反感的原因就在于这一套说教“是明明不以善义为标准”。此处的善义即是善良而正义的行为及其结果，实即善功。针对聂云台提出的这一标准，他的亲友中亲基督教的如表兄曾伋庵曾以“不为善者不得谓之为信”为基督教的因信称义这一教义进行补充性辩护，[2]而信基督教的如表侄女曾宝荪则索性断言因信称义乃是保罗之主张，而“保罗的见解多狭隘，与耶稣相悖，不可为训”。[3]这些来自基督教阵营的辩答皆难以令聂云台满意。对于前一辩护，聂云台作为前基督徒当然是非常熟悉的，他对此进行了反复辩驳。其中最引人注目的当是他引用在其心目中与基督教密切相关、永远令其念兹在兹的历史事例：他的外祖父曾国藩对洪杨之乱的平息。洪杨之徒是每日礼拜耶稣祈祷上帝者，而曾国藩则是剿灭此种信仰者，按照因信称义的教义，曾国藩当为不善义，而必入地狱；洪杨为善义，而兼得圣灵之救赎，必受天国之荣赏。但是，如果以人人具备的良心——仁义礼智为准绳，则可知这种关于曾国藩与洪杨之终极归属的论断是妄诞无理的。对此，基督徒或许会辩驳道：洪杨虽然名义上信仰基督教，但他们的行为非常残暴，不合乎上帝之旨意，曾国藩虽然不信教，但能修德爱人，在上帝看来，仍是信仰上帝的。上帝的赏罚也当以此为准。聂云台的辩难则显得斩钉截铁：“信如是，则是善义足凭而耶稣之血不足凭矣，良心可恃而信条不可恃矣。何也？以剿灭此等信仰反对此种信条之人，亦足以称善义，且实为吾辈群众所心悦诚服故也。”[4]聂云台这里的反驳当然预设了一个不证自明的前提：士大夫或儒教徒曾国藩是践履了仁义礼智的君子，自当进天堂。而上文提到的基督徒曾宝荪的草率辩答，或许正是聂云台求之不得的：既然保罗的因信称义与耶稣的教导相悖，就不应该以之为教会信条。该教义的实质是追求“宗教垄断”。[5]

与基督教这种将个人的终极命运委诸对超越外在的上帝的信仰相较而言，聂云台青睐的是一种彻底以“善义良心为标准”的、将儒教与佛教熔冶于一炉的人心教，其核心观念是因果感应和立命说。聂云台相信，天下治乱，家国衰荣，一身祸福，都属因果律的支配，众人的共业所积，造成一时一地之治乱衰荣。一人的自业所感，造成一人所遭遇的祸福苦乐。凡属今日目见身遭，皆系自业所结之果。从此时之果可以推

[1] 以上皆见前引《辟耶篇》，31-33 页。聂云台亦曾将其宗教类型学表述为类似的“神权宗”与“良心宗”的二分法，见前引《民国时期佛教文献集成补编》第 83 卷，344 页。
[2] 以上引语皆见上书 343 页。
[3]《记与曾宝荪表侄谈话》，见前引《民国时期佛教文献集成补编》第 83 卷，412 页。
[4] 以上见前引《辟耶篇》，45-46 页。
[5]见前引《民国时期佛教文献集成补编》第 83 卷，412-413 页。

知前时所造之因。[1]倾心于融汇儒佛的聂云台充分意识到，儒教教人修身养性，为善去恶，偏重动机，喻于义而不言利，因此，儒家“有斥佛家谈因果祸福，谓以为善得福吉教人市易之道”。聂云台对这种伦理动机论的看法是：此说陈义甚高，但与圣人循循善诱之旨相悖。事实上，“圣贤教人，何尝不为利害祸福而立言哉？……圣人必以群众公共利害祸福为归。”儒生孜孜以求的修齐治平理想，正是以谋群众之利为谋利己最善之道。[2]换言之，聂云台的思想底蕴是，宗教道德是可以分层的，不为求福免祸、趋吉避凶而为善，固然可贵，但只有圣人能做到。对普罗大众，则需以福善祸淫，积善人家有余庆，积不善人家有余殃等观念劝诫之。也就是说，因果感应不仅可以验之实证（聂著《保富法》的一个重要目的就是以众多世家的兴衰沉浮验证因果感应），亦具备道德上的正当性。

在聂云台看来，因果感应这一观念的深入人心，自然可以激发道德行为主体的敬畏感。正是在对这种敬畏感的开掘中，聂云台再次做出了融汇儒教和佛教的理论尝试。他认为，儒教谆谆教导的“畏天命”即佛教之畏因果，“佛家谓之造因，儒家谓之立命……命由我立，故修身不可不谨。”[3]儒家经典《中庸》开篇即谓“天命之谓性”，宋儒朱熹以天之命令释天命，以理释性，[4] 今儒冯友兰以宇宙最高原理释天命，[5]而聂云台则认定，“天命者，自我立之。我之穷通寿夭苦乐愚智，虽赋于天命，无可趋避，实则造此命者，即我前世及历劫以来自作之善业恶业所结果而已，非天能率意以赋我以命也。”[6]将儒家的天命等同于佛教的业力所致苦乐之果，在中国思想史上，这可以说是一种奇特的创意。他坚决拒绝像基督教那样将人的终极命运委诸外在的超越的上帝，断定“事天与明天命不能于心性以外求之”，这是因为，“天者，群众心理所积之中和性也”，如果一定要认信儒家经典中的上帝，也应该明晓“上帝者，群众心理中和性之代表者，亦以群众之心理为代表者也。所谓万能与最高权则又由群众心理所积而成者也，我与各个人所赋之本性，则亦由此公积体中和性分授而出也，所谓天命也。至于赋性或得其偏，而失其中和，则各个人自造业因之所致也，非天之咎也。”[7]聂云台如此将天、天命、上帝内化为人（个体与群体）的力量的心理折射，为其“命由我立”的立命说奠定了理论基础。

在论及宗教在当代世界的复兴原因时，宗教社会学家贝格尔指出：“现代性倾向于削弱人们在大部分历史上赖以生存的天经地义的确定性，这是一种令人很不舒服的状态，对很多人来说是难以容忍的，因此，那些声称会提供确定性的宗教运动便会拥有很大的吸引力”。[8]这一分析或许也适用于在自力与他力宗教之间徘徊抉择的个体，例如，对很多曾经长期浸润于一种以自力得自立的宗教传统中的中国人来说，当他们遭遇基督教时，他们最难忍受的便是：自己的终极命运自己居然不能有所作为，必须完全委诸其意志完全不可猜度的上帝以及对这个神秘莫测的上帝的信仰。在聂云台的思想挣扎中，对自己终极命运的确定性、可测性和自主性的追求是一以贯之的。一方

[1] 《处乱世趋吉避凶之法》，见前引《人生指津》， 67 页。
[2] 《覆葛志亮君函》，见前引《民国时期佛教文献集成补编》第 83 卷，359-360 页。
[3] 同上，361 页。
[4] 朱熹：《四书章句集注》，上海：上海古籍出版社，2006 年，23 页。
[5] 冯友兰：《中国哲学史》（上），北京：中华书局，1992 年，55 页。该书初版于 1931 年。
[6] 《儒家畏天命与耶教祷谢上帝辨》，见前引《辟耶篇》，23 页。
[7] 以上引语见前引《宗教辨惑说》，5-6 页。
[8] Peter Berger ed., *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids: Ethics and Public Policy Center and Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1999, p.11.

面，他以“若自不发心，诸佛菩萨不能度也”来告诫自己和佛教徒：“自身之命运祸福，不能责望于天也，当反求诸己。”[1]另一方面，深信因果感应、因果相连的聂云台又深信“造因结果，一切唯心，心力甚大甚奇，”以至于个体乃至群体能够凭借其心力使其命运发生转圜。[2]此种立命说还充分吸收了小传统中的善书伦理，将明人袁了凡的立命说作了反复阐述：“命虽有定，而大善大恶，能改变之，故我人为善造恶，不独立后世之命，并且可改造今生已定之命。”[3]

总之，在聂云台内心深处，与上帝主宰一切的基督教相比，心力主宰一切的佛教之精髓或核心可以用他自己话概述如下：“知命之为业，而业根于心，则知正心修身之道，即立命之方，”[4]此处的立命之方显然仍然是儒佛杂糅的结果。[5]在聂云台看来，正是由于佛教将人的终极命运锚定在人内在的心性之中，且立命有方，修持有法，因此，“入佛成佛，其道至广，其途至近……不识一字者，亦自能与彼遍读大藏经论之人，同证佛果……此即人皆可为尧舜之意。”[6]换言之，在聂云台看来，他在佛教中发现了一条确定而且宽广快捷的救赎（成佛得解脱）之途。

（二）血亲之爱对圣爱。在聂云台的宗教品阶中，佛教要高于儒教。例如，聂氏认为“讲因果的道理，儒家佛家也是一样……但佛法讲究竟义，凡事要彻底，不准止讲一半。……讲因果，若不明白轮回业报，理就不透明；讲慈悲，若不普及众生，事就不彻底……单讲儒家礼法的功效，颇难确定。”[7]但是，聂云台又认为，在教人“葆其仁民爱物之良心”[8]，教人孝顺和睦等方面，儒说与佛训是一致的。[9]他所追随的印光法师亦曾明言：“不知佛法虽为出世间法，亦复具足世间一切善法。举凡伦常修齐之道，固已极力宏阐，毫善弗遗，遇父言慈，遇子言孝，兄友弟恭，夫唱妇随，随己职分，各尽其义，固与世间圣人所说无异。”[10]因此，当聂氏拈出爱父母这一儒训与基督教的爱的诫命进行比较判断时，亦可视为一种佛耶比较。

在聂云台与教内人士王治心、朱敬一的文字交锋中，基督徒对《马太福音》中的两段经文（10:37：爱父母过于爱我的，不配作我的门徒，爱儿女过于爱我的，不配作我的门徒。8:21-22：又有一个门徒对耶稣说：“主啊，容我先回去埋葬我的父亲”，耶稣说：“任凭死人埋葬他们的死人，你跟从我吧！”）的解释和辩护是：耶稣即上帝，即真理，爱父母而过于爱真理，故不可也。传道与求真理为世间最重之事，非他事所可比拟。[11]经文和基督徒的解释显然将基督教的神人景观中的圣爱与儒家倡导、佛教附和的以血亲之爱为基础的孝道和仁爱之间的张力彰显无遗。对于基督徒的回应，聂云台似乎执着于儒佛融会而产生的中国智慧：体用不二，真俗园融。基于对他认为

---

[1]见前引《宗教辨惑说》，5 页。
[2] 见前引《人生指津》，66-67 页。
[3] 分别见《业命说》，前引《民国时期佛教文献集成补编》第 83 卷，166 页，以及《第二十次家庭集益会记录》，同上书，74 页。
[4]见前引《民国时期佛教文献集成补编》第 83 卷，166 页。
[5]聂云台所说的立命之方和修持之法内容庞杂，由于与本文关系不大，兹不赘述。
[6]《劝研究佛法说》，前引《民国时期佛教文献集成补编》第 83 卷，26 页。
[7] 见前引《人生指津》，72-73 页。
[8] 同上书，131 页。
[9] 《覆朱敬一君书》，见前引《民国时期佛教文献集成补编》第 83 卷，329 页。
[10] 印光：《儒释一贯序》，见前引《人间关怀——20 世纪中国佛教文化学术论集》，529 页。
[11] 《覆朱敬一君书》，见前引《民国时期佛教文献集成补编》第 83 卷，329 页。很遗憾的是，载有王治心批评聂云台之文章的《直道》（期刊）目前尚未获得，这里只能据聂云台的引述略知其梗概。

空泛玄远的形上之道和真理的拒斥，他质问道："今请问彼所谓道者何所指耶？离人生日常万事更有何道耶？"曾经长期神游冥想于儒佛思想资源之中的聂云台认定："夫善教者，近取诸身，远取诸物，决不离日常生活以空言道德，故孔子教人不轻言性道……今彼耶教之书，动言道，言真理。道为何物，一无所知；训育之方，一无所言"。总之，在聂云台看来，基督教泛言道与真理，"妄陋无当"。[1]相比之下，孝弟之教，乃是古代圣人教人养成同情心（仁与恕）的良法。如果像基督教那样空泛地教导人应当重真理讲道德，以仁慈为心，依正义行事，结果往往行之无效。只有像孝弟之教那样，对天真未凿的孩提之童教以对父母敬顺体贴、对兄弟亲属温恭俭让，在十多年的时间里，潜移默化，酿成克己舍己敬人悯人的观念，才能在其成人时，善根不泯，以其良心之明智，辨别义理，而益充发其仁义礼智之心。因此，孝弟为仁之本。从血亲之爱出发扩而充之的孝弟之教，才是导人于仁义礼智的最佳方便法门。[2]

据新标点和合本《约翰福音》2:4 记载，耶稣曾对其母亲说："母亲（原文作妇人），我与你有什么相干。" 在很多基督徒看来，这段经文包含着神与人子的关系迥异于母子血亲关系的神学含义，但中外很多释经学家和神学家都为这段经文感到尴尬，觉得在文化上很难接受。[3]这段经文当然也颇令坚执孝弟伦常的聂云台感到愤怒，而王治心的解释尤其令其不满。王氏认为妇人是当时犹太人对女人的尊称，聂氏断定这是强词夺理，并且认为，即便尊称之说可以成立，后面的"我与你有什么相干"这句话可以说毫无敬意在内。聂氏看似较为准确地把握了这段经文的神学底蕴："盖欲示人以天父为重，故当以天父大家族为主义，而不当限于小家庭也"。但坚持仁爱当由近及远，且坚决反对神权至上的聂云台却因此而得出了极其严重的敌视基督教的结论："耶教之书，为鄙夫妄人所造作，假天道上帝以愚民者，荒渺之谈，新奇之论，似是而非，为浅识者所惊，而衡以中正之情，平实之理，则无有是处。"[4]

其实，考诸圣经，基督教又何尝不言孝敬父母，聂云台对此亦有清醒认识："十诫中固言顺从汝父母之命矣，耶稣亦尝以母托门徒矣，保罗亦以书教人顺从父母尊荣父母矣"，但是，这并不能令聂云台感到满意。他辩驳道："爱亲，天性也，耶教徒未尝不知其意，顾未注重耳。"[5]换言之，基督徒以敬神为重，轻忽孝亲，颇令聂云台感到不满。不惟如此，聂云台甚至以孔子的孝友即为政，可以令天下归仁，反忖基督教的慈善事业虽然貌似敬天事人，却是舍本逐末。[6]

众所周知，祭祖是儒教中国用来维系其以血亲纽带为基础的纲常伦理的一种重要的礼仪。但自基督宗教传入中国以来，其禁止崇拜他神的诫命却使得祭祖仪式成为基督教与中国本土文化之间最易引发冲突的问题。聂云台对此自然非常关注，也许是出于某种宗教考虑，他对祭祖礼仪做过祛宗教化的解释：祭祖为培养人们孝友之情，忠厚之德的最善方法，"祭祀祖先，又所以保存其孝弟之观念。夫所为重祀祖者，非有取于黍稷馨香以求神福也，特不忍有死其亲之心，故岁时伏腊必有供献，事死如事生，

[1] 以上引语皆见前引《民国时期佛教文献集成补编》第 83 卷，329-330 页。
[2] 同上，328-329 页。
[3] 参钟志邦：《天道圣经注释：约翰福音（卷上）》，香港：天道书楼有限公司，2003 年，183-192 页。
[4]见前引《民国时期佛教文献集成补编》第 83 卷，332-333 页。
[5] 见前引《宗教辨惑说》，8 页。
[6] 同上书，9 页。

事亡如事存，厚之至也。”[1]这一解释与明末来华耶稣会士利玛窦的解释颇为相似，即只赋予祭祖仪式以维系孝道伦理的世俗意义，剥除其宗教崇拜的色彩。但是，聂云台却不断听到宣教的新教牧师告诫道：“必去尔主位，除尔拜跪，绝尔饭菜之供，禁尔香烛之奉，是皆虚伪，且得罪于天帝。若必欲纪念其先人，则供奉照相，献以鲜花可矣”。从这一告诫中，可以看出，当时的新教对祭祖仪式有所妥协，并未禁止。但聂云台认为，主位与照相、香烛与鲜花并无本质上的差别，牧师们在这一问题上斤斤计较，正说明基督教偏小狭隘、不知敬天事人之真谛与大本。[2]对基督教“毁宗庙神主，废祭祀，薄视其亲，”[3]聂氏多次表示愤慨。看来，新教中的礼仪之争成了聂云台论证其弃耶入佛之正当性的非常重要的论据。

（三）社会功效：中正平和对残狠暴虐。在聂云台追寻宗教真理的灵性历程中，他不但注重宗教信仰对个人的功效，也非常看重一种宗教信仰对社会尤其是民众道德生活水平的影响。

1831 年，一位不到而立之年的法国人到美国考察其民主制度，不到一年后，他回到法国，潜心写作，并于 1835 年出版了其成名之作《论美国的民主》上卷，这个人就是托克维尔（1805—1859）。在考察期间，他看到，“作为世界上最自由和最有教养的民族之一的美国人，以极大的热情履行宗教所赋予的义务。”他还看到，“法律虽然允许美国人自行决定一切，但宗教却阻止他们想入非非，并禁止他们恣意妄为。”[4]将近 90 年之后，步入不惑之年的中国实业家聂云台赴美国考察，他同样注意到基督教在美国无处不在，“美国以宗教信仰者之多著称者也，教会募金最易，组织宏大，如基督教青年会之类，几于到处皆有”，但是，他看到的是罪犯、花柳病人、疯人院里的精神病人，因此，他后来断定：基督教对美国社会的“道德之堕落，无些微之补……所以然者，其政治、教育、宗教，惟知物质形式，而无精深高美之教义，为基本故也。物质文明以发展人类欲望为主，此适与中国克己之教义背驰。”[5]显然，聂云台赖以进行比照的仍然是儒教和佛教。而稍晚在美国留学、后来成为新儒家的一代宗师的贺麟（1902—1992，1926 年赴美留学）因观察到美国小城中的工厂烟囱和教堂的塔尖而深入思考美国以基督教为基础的精神文明和工业化之间的关系，并得出了如下结论：宗教改革后基督教中的伦理观念，如勤劳、忠实、信用，实最适宜于资本主义工业化的社会，有助于工商业的发展。[6]后来，在建构其新心学体系时，他还倡导吸收基督教的精华以充实儒家的礼教，希望儒家思想的新开展遵循哲学化、宗教化、艺术化的途径迈进。[7]这一事例突出地表明，聂云台观察西方社会、评判基督教的视角既不是现代自由民主主义的，也不是现代新儒家的，而是传统的儒教和佛教之结合的产物。

聂云台对基督教的社会功效的极端负面的评判并不限于美国，而是针对整个基督教文明世界的历史与现状的。聂氏撰写过《大粪主义》一文，[8]在揭露基督教的罪恶时，

[1] 见前引《宗教辨惑说》，7-8 页。
[2] 同上书，7 页。
[3] 《论教有义方》，见前引《民国时期佛教文献集成补编》第 83 卷，6 页，同书 110 页更指责基督教“教义每每使人凉薄所亲”。
[4] 托克维尔：《论美国的民主》上卷，北京：商务印书馆，1996 年，342，339 页。
[5] 《评美国犯罪之增加司法之黑暗》，见前引《民国时期佛教文献集成补编》第 83 卷，194-195 页。
[6]贺麟：《认识西洋文化的新努力》，见《文化与人生》，北京：商务印书馆，1988 年，309 页。
[7]贺麟：《儒家思想的新开展》，见《文化与人生》，8-9 页。
[8] 见前引《民国时期佛教文献集成补编》第 83 卷，11—28 页。

他可谓极尽其“丑人之丑”之能事，毫不留情地使用了“扒粪法”。

在聂云台看来，基督教崇敬的上帝乃是嫉妒专横之神，基督教的圣经公然教人仇嫉争杀，凡尊基督教为国教者，其人民往往以感情为标准，以我见为从违，因而好战尚争。基督教教会不仅对社会道德毫无补益，而且在政治上罪恶昭彰。欧洲历史上的惨酷纪录，大多与教会相关。例如，罗马旧教酷虐新教人民，基督教国家仇视回族人（十字军以行道名义，兴列国之师，攻打土耳其，战祸绵延百数十年。近时西班牙、法兰西连年与摩洛哥战，亦以灭其国为志），英格兰与爱尔兰互相仇嫉，这些都是基督教教义的流毒使然：其教虽然以爱为标名，但又以记仇杀敌为倡导，对于异教徒先存一种非我族类之心，畛域之见，横亘于中，牢不可破，[1]因而贻害无穷，“惑世殃民”，“罪恶贯盈，澌灭之日已至”。[2]不惟如此，聂云台还像 20 世纪 20 年代的非基督教运动健将一样，愤然断定，“我国丧权割地之条约，多与教会有关，”基督教乃“野心侵略者之武器”。[3]相比之下，“佛教最盛之国，杀祸较少，而安乐太平，较有可称。”“统世界言之，东方诸国，多受佛法之涵濡，其人民慧力较西方为高，德性较之为醇，而历史上战争杀戮之酷，亦从来无若欧洲诸国之甚也。此悲智双修之教义，确有效验之证也。”[4]

至此，我们可以将聂云台所作的佛耶比较的结果概述为以下数端：基督教作为一种上帝教，其崇拜的造物主乃是“仇嫉残杀卑劣愚妄之一人而已”，“耶稣口称传道，而实则于身心性命之理无一言之”，[5]即基督教没有佛教和儒教的那种圆融通达、精深高妙的心性之学；基督教的圣爱是“泛言博爱，每易流于虚伪，”不如儒佛之仁爱，“有求仁之方，有为仁之法”；[6]最后，“欺诈仇嫉之事，救主赎罪而后不稍减少；杀戮侵夺之事，耶教成立而后，日以增多。论宽大仁厚之美德，则西方奉耶教之民族，较我民有不及焉”。[7]换言之，基督徒和以基督教为精神文明基础的国家不如佛教徒和以佛教为文明基础的国家平和中正。

结语

尽管聂云台“国学有根底，科学有深究”，但他显然不是一位可以载于史册的思想家，毋宁说，就思想而言，他是一个深受儒教和佛教影响，既反对新学（指新文化运动以后在中国知识界获得话语霸权的各种来自西方的思潮），[8]又仇视基督教的普通的守旧的知识分子和实业家。但是，正因为如此，背教后回归自己传统的聂云台对基督教的态度在中国人中才更具有代表性。

---

[1] 以上分别见《辟耶篇》，57，55，56，46 页。
[2] 见前引《民国时期佛教文献集成补编》第 83 卷，333 页。
[3] 引语分别见《辟耶篇》，57，55 页。
[4] 见前引《保富法》，183 页。
[5] 《佛化的基督教序》，见前引《民国时期佛教文献集成补编》第 83 卷，171 页。
[6] 见前引《宗教辨惑说》，6 页。
[7] 见前引《宗教辨惑说》，13 页。
[8] 聂云台曾多次批评“新学家教人废伦理，弃礼教，以求其所谓解放，发展个性。”语见《论教有义方》，《民国时期佛教文献集成补编》第 83 卷，6 页。

聂云台的耶佛比较显然缺乏在当今思想界大行其道的宗教对话精神，他使用的“扒粪法”与“各美其美，美人之美”的对话精神可谓大相径庭。尽管他曾貌似平实地宣称“各教皆自有其所长”，并略言“耶稣之真旨之可见者，略具于受魔试探，及登山宝训之言”，因而承认“耶稣之施教，本具中正平易、博大高明之旨趣者也”，[1] 但其耶佛比较中这种美基督教之美的言论不及千分之一，其论述绝大部分都集中于指陈基督教的荒诞悖谬、支离隘漏及其“恶贯满盈”的罪恶之上。反思这种“扒粪法”之弊端的一种重要的思想资源，可见于当代宗教哲学家希克的以下论述：“事实是这样的，你完全可以在另一历史线索中指出种种恶，也可以在自己的历史中同样合理地指出与之不同却大致相当的恶。我们必须把世界宗教看作巨大而复杂的宗教—文化整体，每一个宗教都是种种善恶的复杂混合体。这样看待世界宗教时，确实会发现我们无法客观地使各自的价值观和谐一致，总是会偏这偏那。我认为，我们只能得出否定性的结论：要确立某个世界宗教独一无二的道德优越性，这是不可能的”。[2]当然，要求背弃了基督教、醉心于佛法的聂云台达到这样的“正见”，可能是一种苛求。

颇具社会学意味的是，聂云台的弃耶入佛对研究个体的宗教选择与其所谓资本之间的关系或许可以提供一些可资借鉴的资源。一些宗教社会学家认为，“社会资本由人际依恋构成”，“宗教资本由对于一个特定宗教文化的掌握和依恋程度构成”，“人们的宗教资本越大，他们就越不太可能改宗或改教”。[3]就聂云台而言，在他接受传教士骆威廉两年的传道之后，他对基督教的宗教知识、对教会仪轨和教义的熟悉程度皆不可谓不深，[4]他与宗教同伴的友谊网络也不可谓不广。换言之，他在那时积累的宗教资本是相当丰盈的。但是，他却不惜舍弃这笔丰厚的宗教资本，改而皈依佛门。这表明，宗教社会学家们认为具有规律性的所谓“宗教资本越大，越不太可能改宗或该教”之说，至少在聂云台这个案例中是难以成立的。究其原因，在于这种有关宗教选择与资本之间的关系的所谓具有规律性的命题，忽略了一个至关重要的因素，这就是传统。在中国这样一个不太容易接受绝对排他的一神教的文明古国，人们心性结构中根深蒂固的宗教取向是“唯灵是信”，这种传统在聂云台的宗教选择中可谓彰明较著。当然，在聂云台自己重构的生平中，在他对自己的弃耶入佛的正当性的论证中，教义的因素似乎显得更为重要，但我们从其对自己的人生际遇的反思性的痛悔中，分明可见聂氏信仰中让宗教为自己服务的功利主义倾向。

聂云台入主出奴式的宗教比较对汉语神学并非毫无意义。我们知道，基督教神学的演进与发展固然主要依赖于神学家们建设性的思想建构，但反教者的辩驳、背教者的反戈一击未尝不可为神学对自身的反思提供素材与问题，乃至影响神学的运思路向。聂云台看似并不深刻的辟耶文字，至少提醒汉语神学界应该深思以下问题：如何处理恩典与自由意志、信仰与行为之间的关系，才能既不失基督教信仰之原旨，又不至于让强调修身为本的中国人觉得基督教只信不行，乃至信行不一？如何在凸显圣爱的至

---

[1]见前引《宗教辨惑说》，13-14 页。

[2] 希克：《信仰的彩虹——与宗教多元主义批评者的对话》，王志成，思竹译，南京：江苏人民出版社，1999 年，16 页。

[3] 罗德尼·斯达克、罗杰尔·芬克：《信仰的法则——解释宗教之人的方面》，杨凤岗译，北京：中国人民大学出版社，2003 年，148-151 页。笔者更倾向于采用艾纳孔的宗教资本定义：宗教信徒所拥有的“与特定宗教有关的技能和经验，它们包括宗教知识、对教会仪轨和教义的熟悉程度，以及与宗教同伴的友谊网络。”，转引自方文：《学科制度和社会认同》，北京：中国人民大学出版社，2008 年，111 页。

[4] 聂云台自称“予尝深入该教（基督教）”，衡诸其众多著述，此言并非夸大其辞。引语见前引《辟耶篇》，55 页。

上性的同时，又不让喜好由近及远推广仁爱的中国人觉得基督教是在泛言博爱？如何对祭祖之类的中国礼仪给予统一且不易激发中西冲突的解释？如何反思基督教教义的圣洁与教会的罪恶之间的关系？等等，这些自基督宗教输入中国后就一直纠缠着中国基督徒、亦令教外人士困惑乃至产生反感的问题，或许很难给出一劳永逸的最终的神学解答，但汉语神学界至少可以接受这些问题的挑战，尝试着给出较为令人满意的、较为高明的神学阐述。聂云台曾经这样总结基督教在中国兴办教育慈善事业，传行数百年，教堂以万计，却无可观成绩的原因："吾国固有之教义中正平易、广大圆融而深植于人心，不易为其浅陋偏小之说所动故也。"[1]为什么基督教的教义与神学跟佛教、儒教的心性之学相比，总是这样一种浅陋偏小的形象？这些问题实在值得汉语神学界深思之和明辨之。教内人士或许会因当今中国基督教的快速增长而额手相庆，以为其原因正在于基督教教义高深诱人，而真实的原因或许正在于那道"中正平易、广大圆融而深植于人心"的天然屏障式微无力了。一旦这道屏障伴随着民族主义势力和国学的复兴而水涨船高，基督教教义是否又回归那种"浅陋偏小"的形象？这似乎是个值得令人深思的问题。

[1] 见前引《宗教辩惑说》，14 页。

The Apostate Nie Yuntai's Comparison between Christianity and Buddhism and Its Inspiration to Sino-Christian Theology thereof

SUN Shangyang

Abstract: As an important entrepreneur in the history of modern China, Nie Yuntai (1880-1953) converted to Christianity when he was 35 years old (in 1915). His conversion, which aimed primarily at national salvation as he recalled, is an achievement of an American missionary William Wirt Lockwood（1877—1936）, not the result of reading Tolstoy's writings as Nie himself claimed exclusively when he reconstructed his autobiography after he apostatized his belief of Jesus Christ. He made many contributions to the Church and played a rather active and important role in works of YMCA. But due to his beloved wife's death in 1917 and his failure of business in 1924, he gradually became alienated and even hostile to Christianity. He finally defected from his belief of Christ in 1925 and converted to Buddhism, which reveals, as this article tries to argue, the characteristics of Chinese religious belief, i.e. believing only on the basis of efficaciousness. In order to justify his apostate, he published many articles and books to criticize Christianity and appraised Buddhism. His comparison between Christianity and Buddhism is not one in the sense of academic study. He defined Christianity as the religion of God, the arbitrary and belligerent religion, and Buddhism as the religion of human mind, and inclusive and peaceful religion. He tried to argue that the former is a narrow-mined, superficial, crude religion and the latter a philosophically deep and exquisite one. He looked down upon the doctrine of "justification by faith alone" as an arbitrary and self-contradictory one, which, in his eyes, neglects the meaning of good works and the subjectivity of human kind in determining human ultimate fate. On the contrary, the teaching that human being can determine his own ultimate fate, which is the production of the fusion of popular Buddhism and Confucianism, satisfies Nie very much. Although Nie's comparison lacks the spirit of contemporary religious dialogue, it is rather instructive to the Sino-Christian theology, since it demonstrates, from a Chinese apostate's mouth, the significance of a delicate balance between faith and works in Christian doctrine.

Key Words: NIE Yuntai, comparison between Christianity and Buddhism, Sino-Christian Theology

恩典论与“中国礼仪之争”：以詹森派与耶稣会的争论为中心*

黄佳（浙江省委党校）

摘要：“中国礼仪之争”是明清中西文化交流史上的重大事件。詹森派对耶稣会的攻击在“中国礼仪之争”的性质发生转变过程中起到了一个关键性的推动作用，进而影响了明清之际中西文化交流的走向。本文尝试从耶稣会和詹森派不同的恩典论出发探讨其对中国礼仪以及耶稣会传教策略的不同解读。一方面挖掘双方有关中国礼仪争论的深层次原因。另一方面也是将“中国礼仪之争”置于中世纪末期天主教改革的时代背景中，探讨 17、18 世纪欧洲的思想变迁对“中国礼仪之争”的影响，对明清鼎革的时代背景有一更清晰的把握。

关键词：恩典论；“中国礼仪之争”；耶稣会；詹森派

“中国礼仪之争”是明清中西文化交流史上的重大事件。狭义的“中国礼仪之争”历时一百年，而广义上的“中国礼仪之争”一直到 1939 年才得以结束，那一年罗马天主教宣布废除以往对中国礼仪的禁令，允许天下的中国天主教徒进行祭祖祭孔意思。面对这一问题，罗马教廷似乎一直在搞拖延战术。近代天主教纯粹文化意义上的入华可以说是在耶稣会内部、各修会之间以及教会外三个层次因素的共同作用下遭致失败。其中，詹森派对耶稣会传教策略的攻击是促使中国礼仪之争冲破“修会之间——教会外”这道界限，在“中国礼仪之争”的性质发生转变过程中起到了一个关键性的推动作用。詹森派[1]团体针对耶稣会在中国、日本、印度的传教策略发表了一系列攻击性的小册子，其中以《外省人信札》为代表。使得罗马教廷处于社会舆论的重压之下，不得不对“中国礼仪之争”做出决断，挽回天主教会的声誉。针对詹森派对“利玛窦规矩”的攻击，有学者指出“争论的实质……‘是传教的两种方式’……”，“也就是教会内两种自由争辩的神学观念在对立。”[2]亦即詹森派和耶稣会对于中国礼仪不同解读的根源在于其恩典论。

耶稣会的恩典论：以莫林那主义为例

面对恩典与自由意志这一一直困扰着教会的神学问题，宗教改革时代的神学家所持的观点大致可划分为三类。首先是以宗教改革家和白为代表的强调上帝恩典的这一

* 基金项目：杭州市规划课题“耶稣会决疑论与儒家经权说比较研究”（B12WH07）、浙江省社联课题“明末清初中西文化双向互动研究”（2012N106）。

[1]詹森派运动是 17、18 世纪法国天主教会内部的一场旨在净化教会的运动，它以巴黎附近的波罗亚尔（Port-Royal）女隐修院为中心，以《奥古斯丁（Augustinus）》一书为其经典文本，以《奥古斯丁》一书的作者詹森(Cornelius Jansen)[1]命名的一场天主教会内部的改革运动。

[2] 安希孟，《对礼仪之争的文化反思》，《维真学刊》，维真学院中国研究部，2006 年。

拨神学家占据着经院哲学的对立面；其次是多明我会（order of preachers）的神学家，他们依附于传统，攻击新兴的神学思想。除却这两大派别之外，新兴的耶稣会神学家所代表的居中立场是颇为引人注目的第三类神学思想。耶稣会神学家一方面深受文艺复兴思想的熏陶，另一方面又是致力于反宗教改革的急先锋，故其明显的特征是认为恩典和自由意志是可调和的，两者都不可偏废。其中最为典型的代表即为莫林那（Luis de Molina）和他的“中间知识”（middle knowledge）思想。特伦托大公会议（Council of Trent）强调了教会在恩典与自由意志关系问题上的立场，即上帝的恩典引起和劝说人的意志，但前者可被人类意志接受或拒绝[1]。因此在莫林那之前已有不少神学家尝试通过将预定建立在预知的基础之上来调和恩典和自由意志，例如狄列多（Driedo）、 塔珀（Tapper）、梯宜特（Tilet）等。莫林那所作的工作是在前人已取得的理论基础上建构一个更为注重细节和条理分明的有关“中间知识”的论述，以期更好地调和神圣的恩典和人的自由。但是，他的理论在神学界所引起的反响却是前人望尘莫及的，即便是作为其反驳对象的白的《作品选》也远不及莫林那对教条史所产生影响之深远[2]。

莫林那的“中间知识”理论阐述集中体现在 1588 年在里斯本出版的，凝聚作者毕生心血的著作《调和（concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione, et reprobatione, ad nonnullos primae partis D）》。书名已经非常明确地点出了莫林那将要致力于解决的问题是恩典与自由意志问题。为简单起见，下文将以《调和（concordia）》指称此书。这位西班牙耶稣会士写作此书的起意乃在于他的上级委派他对阿奎那《神学大全》的第一部分作评注，但成书后，对于阿奎那著作的理解几乎没有任何助益。那不是阿奎那，甚或经院哲学意义上的一部书[3]，而是莫林那，乃至耶稣会色彩浓厚的一部著作。

《调和》全书共分五个部分。首先，莫林那考察了人类自由的性质、价值、程度和限制；第二部分对第一因的活动和第二因的活动之间的关系进行了概略性的讨论；再次，作者探讨了“实效恩典”的问题；接着，文中阐述并辩护“中间知识”这一概念；最后讨论的是预定永生和预定永死问题4。基于莫林那理论的着重点在于后大半部分，下文将把重点放在“中间知识”问题上。其余讨论的内容，鉴于前文多有讨论，在这里将只对莫林那创新性的观点加以强调，以期达到简明易懂的效果。

值得指出的是，莫林那认为当下状态下的人类所具备的自由是这样的，即可以活动，也可以不活动，或者可以如此行事，也可以同样相反地行事。

《调和》开篇第一部分莫林那就确定了这样一个基调：人的自由和恩典之间是共存的关系，天意和自由是理解中间知识的两个基础性概念。关于天意问题，莫林那与其所属时代的神学家共享同一个概念，在此不再赘述，但在人的自由问题上，莫林那则有其独到的见解，在《调和》的第一部分莫林那就对自己的独到观点做了详细的论述。

[1] William Lane Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents From Aristotle to Suarez*, Brill Academic Publishers, 1997,p.169.
[2] Nigel Abercrombie，*The Origins of Jansenism*, Oxford Press, 1936,p. 93.
[3] Nigel Abercrombie，*The Origins of Jansenism*, Oxford Press, 1936, p.93.
[4] Nigel Abercrombie，*The Origins of Jansenism,* Oxford Press, 1936, p.94.

莫林那描述了人性的四种状况：纯粹本性状态、原初本性状态、堕落本性状态和堕落后被补赎之本性的状态（state of fallen nature as repaired）。纯粹本性状态下的人，心灵（soul）和理性（reason）之间的斗争阻挠人践行合乎道德律法的行为。处于原初本性状态中的人不受这种无能状态的困扰，享有一种内在的平静（interior peace）。至于堕落本性状态，莫林那认为人在这种状态下仍然享有理性和意志的力量，人所享有的这种理性和意志的力量和无罪状态中的人所享有的理性和意志力量之间是存在差别的，即前者缺少了一点活力。而堕落本性状态区别于纯粹本性状态的关键则在于堕落的人性缺失了原初的正义（original justice），即内在的和谐（interior harmony），这是虚构出来的纯粹本性状态没有遭受到的一种真实的剥夺和惩罚。第四种状态即被恩典修复的人类本性，下文将具体论述，在此不再赘述。

处于纯粹本性状态状态中的人在第一因（即上帝）的协助下，他的行为能够合乎道德的律法，他的理智完全主导其较低等的力量（powers），内心处于一种“内在平静”的状态。处于堕落状态中的人类在普遍合作（general concurrence）下，能够履行一种道德上为善的行为，也能够对信仰的瞬间（articles of faith）表达其出于本性的赞同。堕落后的人类之所以能够如此，莫林那提出了其独特的解释。不像奥古斯丁所阐述的那样，处于堕落状态中的人是无知、无能的，除非得到超自然恩典的协助，人类无法履行道德上为善的行为。莫林那认为堕落的人类具备理性和意志，其本性未遭受本质上的败坏，堕落状态未将履行道德上为善的行为的能力置于人类所及范围之外。不过，莫林那承认事实上仅凭人类本性的力量，对信仰表示赞同是非常困难的，且极少成功。至于人是否曾经成功地在缺乏恩典的情况下对基督的启示表示赞同，仍是值得质疑的[1]。由此可见，莫林那所主张的堕落之中的人能够独立行善本质上只是一种纯粹理论上的可能性。未有实例佐证并不能抹煞莫林那此一主张的重要性。正因为莫林那赋予奥古斯丁笔下无知、无能的人以一点虚拟的独立行善的可能性空间，由此一出发点推导出来的人类自由与上帝恩典之间的天平倾斜度便发生了可观的变化。

至此，莫林那已明确表述了其独树一帜的理论出发点，即人在堕落状态中能够行善，同时，他也表明，人在堕落状态下履行道德上为善的行为，恩典总是必须的。接下来需要探讨的就是人在行善过程中能够发挥的能力及所享有的自由的程度有多大。

在莫林那看来，在人接受信仰的过程中，三个步骤或要素是必不可少的。即在先的或激发的恩典，即实效恩典；意志对理智的命令；内心赞同的实际给出。堕落的人只有在具备实效恩典，而非缺失的情况下，才能够履行接受信仰的行为。首先需要探讨的就是实效恩典，这里存在一个给予和接受的问题。

中世纪的亚里士多德主义者开始主张被造物也享有真正的因力（casual power），因此上帝退而成为果效的普遍原因而发挥作用。在这种情况下，果效的特殊性应该追溯到果效的特殊因——第二因的性质和因果贡献，而非第一因上帝那里，尽管上帝的因果贡献对于果效的产生来说是必不可少的[2]。因此，在自然秩序当中，第一因总是适应第二因的特性（properties）和特定的需求（exigencies）而发挥作用。在先的恩典总是根据信仰者的热情和虔诚而给予的。这不是说信仰者的努力赢得了这样一种奖

---

[1] Nigel Abercrombie，*The Origins of Jansenism*, Oxford Press, 1936,p.96.

[2] William Lane Craig*, The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents From Aristotle to Suarez,* Brill Academic Publishers, 1997,P.7.

赏，而是因为上帝如此安排基督无限的赏罚。由此，莫林那确立了这样一个基本原则：在先的恩典总是给予那些处于按照自身本性的能力而行存在于他本性之内的那些事（does what in him lies）。至于接收，人与恩典的协作关系是各不相同的，也是导致善行果效的一个整体原因的一部分，而恩典则是更为根本的原因。

人出于本性，在普遍合作的帮助下，是能够履行一个悔改的行为的。但仅仅只能够偶发性地履行善行，却无法长时间地避免致死的罪。实效恩典对于这种长时段的悔改来说是必不可少的。而且要达到这种确定的悔改目的，必须持续不断地履行道德律法。结合上文所述可知，如果我们意愿，上帝总是会给予恩典，而行为的根据就落到人的力量上来。我们也已知，堕落状态下人的力量是很有限的，能够在某些情境下行善的能力并不足以使人过上一种善的生活。即使是处于恩典之中的人，是无法完全避免所有的罪。只有得到一系列的实效恩典，以应对人们面对的每一个困难处境，人才能避免所有致死的罪。因此，个人自由和恩典对于过上一种善的生活来说是缺一不可的。上帝以三种方式辅助人的努力：成圣的恩典和德行的注入、合作以及实效恩典。而涉及上帝活动和我们的自由之关系调和问题则为后两者。

所谓“合作”，莫林那特指上帝向第二因果效的一种存在的注入[1]。此一注入与第二因的注入组成了一个产生果效的完整的原因，因此第一因和第二因的注入是相互依存的，不可或缺的。合作的必要性在于这样一个事实：即被造物在存在领域的形而上的无能。正如定义中所指出的，合作是直接指向结果，而非第二因的。莫林那坚持认为合作最重要的特性即在于它直接进入结果，而非第二因，第二因并未因为第一因的注入而受到影响。而他的敌对者托马斯主义者则认为，上帝的合作直接作用于第二因，并通过第二因继而作用于果效。莫林那针对他们的观点作出了反击，强调第一因的注入既不在时间上，也不再推理顺序上，先于或后于第二因的注入。由此可推知，神圣合作的活动丝毫不会影响到第二因的自由，也为神义论提供了一条很好的论证思路。如前文所述，每一果效的特殊性来自于其特殊原因，即第二因，而非普遍的合作。上帝是全善的，普遍的合作是为了造物主完成善行，因此可以说上帝是所有道德上为善的行为的原因。但人能如其所愿地自由活动，有滥用普遍的合作的能力。人作恶只能是其自身的作为，而非上帝的作用。

所谓实效恩典，这一名词包括除惯常恩典和神圣合作之外的，所有来自于上帝的，以任何方式协助我们践行他的意志的每一种恩典[2]。在实效恩典这一问题上，阿奎那并未对奥古斯丁的观点加以改动，但这并不能够阻止中世纪的神学家们将大量精力投入对实效恩典的讨论中来。由此就产生了有效（efficacious）和充分（sufficient），启发（excitans）和后至（adjuvans）之间的区别。有效恩典和充分恩典的区别在于前者通过第二因得以实现，后者则未能够得以实现。启发恩典和后至恩典之间的差别在于前者起激发我们去从事某件事的作用，而后者则在我们践行某些事工的过程中起协助的作用。除此之外，还有合作，在先等等的区分，名目繁多。这些挂着各自响亮名号的恩典到底是本质上不同，或仅仅代表同一恩典的不同特性，神学家们众说纷纭，

---

[1] An influx of being from God into effect of the second agent. Nigel Abercrombie，*The Origins of Jansenism*, Oxford Press, 1936,P.101.

[2] Nigel Abercrombie，*The Origins of Jansenism,* Oxford Press, 1936,P.103.

莫林那所选择的立场是后者[1]。

如前所述，莫林那的论证方式是以人的自由概念为出发点的。因此，他认为，有效恩典和充分恩典并非本质上不同，而只是果效上的不同，因为他们被人接受的方式不同，即人类意志自由的合作方式导致有效恩典和充分恩典之间的差异。

实效恩典与普遍合作不仅性质不同，二者的运作方式也相去甚远。由于实效恩典门类繁多，其运作方式亦非整齐划一，分为启发（excitans）和后至（adjuvans）两种。先说激发恩典，心灵被上帝的恩典所触动，这一触动或“启发（excitation）”，和人的自由意志一起构成一个导致救赎行为的一个完整的原因。后至恩典和启发恩典是同一个恩典，后者称之为启发恩典在于它使得心灵倾向于履行一个特定的行为，顾名思义，前者称之为后至恩典是因为它是人履行行为的原因。

面对新教的挑战，天主教会在特伦托大公会议明确了教会在“称义（justification）”问题上的立场。称义过程开始于上帝在先的白白给予的恩典，它激发人的意志，但人的意志有接受或拒绝恩典的自由。相较之下，不难发现，莫林那《调和》前三个部分的理论与特伦托大公会议的立场是完全契合的。其实早在莫林那之前，就有大量神学家致力于调和恩典和自由意志问题，如卡梅腊鲁斯（Camerarius）、丰塞卡（Peter Fonseca）和莱西厄斯（Lessius）等[2]。莫林那是第一位系统论述中间知识概念，以调和恩典和自由意志关系的神学家[3]。曾经名噪一时的莫林那主义（Molinism）随着普兰丁格重新发明中间知识概念而重新进入人们的视野[4]。弗莱德索（Freddoso）的《调和》第四部分英译本继而引发了学术界对莫林那的关注。莫林那主义在沉寂了四百年后重新焕发出生命力，这也从侧面证明了莫林那主义体系构思的精巧和创意的超前。

詹森派与耶稣会之间的争论是不是在中间知识之上是值得探讨的。虽说中间知识是莫林那思想的关键点，但詹森派并没有将这一点作为攻击耶稣会的突破口，而是将有效恩典和充分恩典，以及耶稣会的道德神学等薄弱环节作为攻击目标。这也说明中间知识概念构思细密，很难受到指摘。中间知识问题虽很受现代分析哲学的追捧，但在对于詹森派神学争论中扮演一个相对较弱的角色。

如前文所述，有效恩典与充分恩典之间的差别不是本质上的，而是果效上的，差异的根源在于人们对恩典的不同的接受方式。基于上帝是全知的这一事实，既然上帝对人的行为全然知晓，人又是完全自由地接受或拒绝恩典，那如何能够保证人的自由意志的同时又不与上帝的全知发生冲突？首先要解决的就是上帝对偶然的，尤其是将来的、未预定的事件具有怎样的知识这一问题。

托马斯·阿奎那认为，将来的事件在永恒中（ineternity）向上帝呈现，故上帝具有关于将来事件的知识。在莫林那看来，阿奎那的观点并不能确立，神圣知识的确

---

1 莫林那认为名目繁多的恩典代表同一恩典的不同特性。

2 William Lane Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents From Aristotle to Suarez,* Brill Academic Publishers, 1997,P.169.

3 Nigel Abercrombie，*The Origins of Jansenism,* Oxford Press, 1936,P.106; p.169, problem of divine foreknowledge.

4 William Lane Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents From Aristotle to Suarez,* Brill Academic Publishers, 1997,P.170.

定性也无助于调和事物的偶然性和神圣知识。为此他提出了自己的看法：

“不仅仅是因为事物在它们的原因之外在永恒中存在，上帝才确定地拥有将来偶然事件的知识；相反，（以我们的方式来理解，但有一个现实的基础）在他未创造任何事物之前，他（上帝）在自身当中理解——由于他知识的深度——所有事物，即作为借助它的全能的所有可能的第二因的结果，总是偶然地或仅仅是自由地存在（come to be），确立这些或那些事物的次序；而且通过这一事实，即通过他的自由意志，他在存在中确立了那一他事实上确立的事物和原因的次序，他在自身当中和他的那一命令当中理解了所有事实上自由地或偶然地将要或不将要作为第二因的一个结果存在的事物。而且他不仅先于任何事物在时间中的存在，甚至先于（以我们的方式来理解，但有一现实的基础）任何被造物在永恒绵延中的存在而理解了这一点。”[1]

由此不难看出，莫林那的上帝的中间知识概念有着复杂的组成部分，以上帝的意志划分为几个部分，具体来说，即先于上帝决定的“自然知识（natural knowledge）”；在上帝决定之后的“自由知识（free knowledge）”；以及处于前两种知识之间的中间知识。第一种知识之所以称之为自然知识，原因在于上帝是出于他的本性，独立于上帝的意志而拥有这种知识的。自然知识不仅包含所有可能实体（possible entities）和本质（natures），而且还包含这些实体的序列及互动的所有可能性[2]。莫林那是这样描述中间知识的：

“借助（through）这种知识，他（上帝）确知所有这些事物，即神圣力量，或直接或通第二因的 mediation（中介）而导致的事物，不仅知道个别事物的本性及由他们组成的事物的必然状况（state），而且知道事物的偶然状况——通过这种知识，他（上帝）确实地知晓，不是后者（指事物的偶然状况）会不会确定地将要发生，而是，不管能够发生和能够不发生（obtain），这是必然从属于他们的一种特性（feature），因而也属于上帝的自然知识。”[3]

第二种知识是后于上帝的自由决定，即上帝自由地决定实现他由自然知识而知的其中一个可能秩序之后，上帝有关这个既存的、偶然的世界的知识。用莫林那的话来说，即：

“第二种是全然的自由知识，通过它，上帝在其意志的自由起作用之后，上帝无条件而确定地知道，没有任何条件或假设的约束，在所有偶然的事件状况中，哪一些事实上将会发生，以及同样地，哪些将不会发生。”[4]

---

[1] William Lane Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents From Aristotle to Suarez,* Brill Academic Publishers, 1997,P.115-116. “It is not simply because things exist outside their causes in eternity that God know future contingents with certainty; rather, before .”

[2] William Lane Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents From Aristotle to Suarez*, Brill Academic Publishers, 1997,P. 174; Luis De Molina, translated by Alfred J. Freddoso, On divine foreknowledge: (part IV of the Concordia), Cornell University Press, 1988, p.12。

[3] Luis De Molina, translated by Alfred J. Freddoso, *On divine foreknowledge: (part IV of the Concordia),* Cornell University Press, 1988,P.168,4.52.9. through this type of knowledge he knew all the things to whichi the divine power extended either immediately or by the mediation of secondary causes, including not only the natures of individuals and the necessary states of affairs composed of them, but also the contingent states of affairs——through this knowledge He knew, to be sure, not that the latter were or were not going to obtain determinately, but rather that they were able to obtain and able not to obtain, a feature which belongs to them necessarily and thus also falls under God’s natural knowledge.

[4] Luis De Molina, translated by Alfred J. Freddoso, *On divine foreknowledge: (part IV of the Concordia)*, Cornell

由于自由知识处在上帝的自由决定之后，所以上帝不是由其本质而拥有这种知识，而是依赖于上帝事实上创造了哪一个世界而具有的，因而上帝的自由知识是偶然的（contingent）。如若上帝创造了不同的世界或根本没有创造世界，他（上帝）的自由知识的内容也将大相径庭。虽然自由知识是偶然的，但这并不影响上帝必然地拥有自然知识这一事实。

根据阿奎那的说法，自然知识和自由知识之间是上帝的神圣意志，阿奎那称之为“确定的知识（scientia approbationis）”。对此，莫林那提出了自己的看法，他认为上帝创造一个世界的意愿行为本身不是一种知识，因此阿奎那提出的所谓三种神圣知识实际上只能够归结为自然知识和自由知识。虽然如此，莫林那认为除却自然知识和自由知识，的确存在第三种类型的知识，即“中间知识”。顾名思义，中间知识处于自然知识之后，自由知识之前。它包含上帝在任何神圣意志的决定之前关于有限的意志在任何假定的情况设定之下会作出哪一个决定。莫林那如是说：

“第三种是中间知识，通过它，借助于对每一个自由意志的最深奥及难解的理解，他在他自身的本质中看到，如果它被置于这个或那个或无限多个事物的秩序中，每一个这样的意志会以其固有的自由做什么，即使他如此意愿，他真的会能够相反地行事……”[1]

由此看来，中间知识似乎与自然知识与自由知识存在某些重合之处，其实不然，中间知识具有一些自然知识或自由知识所不具备的特性，这些特性既是莫林那提出中间知识概念的必要性基础，更重要的是借助于中间知识概念，将人的自由意志问题列入考虑，从而为调和上帝恩典和人的自由意志提供一种可能性的铺垫。

首先，中间知识是先于上帝意志的自由运作，这样就与自由知识在概念逻辑先后上区别开来。中间知识是自由知识的先决条件，在上帝决定创造某一组境遇之前，他（指上帝）知道在某一可能的境遇秩序之中，某人将如何行事；然后，基于上帝的意志决定引起特定的一组境遇，上帝就知道某人事实上将如何行事。

其次，中间知识的内容是独立于神圣意志而处于上帝的全能（omnipotence）范围之外的。也即是说中间知识的内容不因神圣意志而发生改变。上帝有关被造物的意志在特定情境下会有什么样的自由决定的知识是被给予的，因而超乎他的控制之外。上帝不能够取消如下这样一个事实，即一个自由的被造物被置于特定的一组境遇之下，他会选择以特定方式行事。因此，中间知识的内容依赖于被造物会怎么做，上帝不能决定他能通过中间知识知道些什么。

正是因为具备了以上这些特征，中间知识使得上帝有关现实世界中偶然事件的预知得以可能。借助中间知识，上帝知道每一个可能的被造物在任一可能的情境下将如

University Press, 1988,P.168, 4.52.9. the second type is purely free knowledge, by which, after the free act of His will, God knew absolutely and determinately, without any condition or hypothesis, whichi ones from among all the contingent states of affairs were in fact going to obtain, and , likewise, which ones were not going to obtain.

[1] Luis De Molina, translated by Alfred J. Freddoso, *On divine foreknowledge: (part IV of the Concordia),* Cornell University Press, 1988.P.168. The third type is middle knowledge, by which, in virtue of the most profound and inscrutable comprehension of each free win, He saw in His own essence what each such will would do with its innate freedom were it to be placed in his or that or indeed in infinitely many orders of things——even though it would really be able, if it so willed, to do the opposite……

何行事，通过上帝的自由意志确立一个包含特定情境的世界秩序，上帝便知世界上事实上会发生什么。莫林那是如此描述的：

“在神圣意志的任何活动或自由决定之前，所有偶然的事件状况自然地呈现给上帝，而且他不仅是作为可能的，而且是作为将来的显现给上帝——并非完全的将来，而是处于这一条件和假设下的将来，即上帝会决定创造此一或彼一事物和原因的秩序以及这些或那些情境。然而，一旦神圣意志的决定加诸其上……，上帝确实地知道仅仅并完全作为将来的所有的偶然事件状况，而且现在没有任何假设或条件。”[1]

通过中间知识，上帝能够构建一个可能世界，它处于他实现之的能力之内，且与他的意志和谐一致。由于将被造物的自由决定考虑进来，上帝决定实现一个特定世界的意志并不会妨碍那个被造世界之中被造物的自由，尽管他确定地知道他们将如何行事。由此，莫林那通过提出“中间知识”概念，独辟蹊径地论述上帝何以能够知道将来的偶然性事件，这一不落窠臼的体系亦将不可避免地陷入神学争论的浪潮之中。

莫林那提出中间知识概念的出发点和落脚点是调和神圣权威和人的自由意志。虽然有学者称莫林那这部分的论述是《调和》全书最没有价值的内容[2]，莫林那本人似乎对自己的作品颇有自信，他曾大言不惭地宣称，如果他的神学思想在较早的年代就广为人知并为世人所通晓，佩拉纠主义和路德主义或许永远都没机会发生[3]。

由此可见，耶稣会的正统神学最明显的特点即调和，亦即在恩典和自由意志间保持一种中道。这是和耶稣会成立的过程是分不开的。首先，耶稣会最初也即最根本的成立目的是“愈显主荣”，即宣扬上帝的恩典。这也是天主教或新教派别都不可能不强调的。这是基督教教义的核心所在。作为天主教改革运动的一份子，耶稣会仍坚守这一块基督教之核心魅力所在的阵地。同时，耶稣会是作为天主教会内部的一份子而存在，其成立有赖于教皇。其存续有赖于整个天主教会的生命力。因此，他必须维护天主教会作为神——人中介这一独一无二的角色。这是天主教会区别于新教的一个很重要的特征

耶稣会之莫林那主义的恩典与自由意志观是耶稣会因应天主教会改革时代之特定需求的产物。以此恩典与自由意志观为理论根基，耶稣会之运用人文主义、耶稣会之灵活传教手段都得到合理化证明的支撑。

詹森派的恩典论：以《论奥古斯丁》为例

[1] Luis De Molina, translated by Alfred J. Freddoso*, On divine foreknowledge: (part IV of the Concordia),* Cornell University Press, 1988,P.139-140. All contingent states of affairs are represented to God naturally, before any act of free determination of the divine will; and they are represented not only as being possible but also as being future——not absolutely future, but future under the condition and on the hypothesis that God should decide to create this or that order of things and causes with these or those circumstances. However, once the determination of the divine will is added⋯, God knows all the contingent states of affairs with certainty as being future simply and absolutely, and now without any hypothesis or condition.

[2] Nigel Abercrombie，*The Origins of Jansenism,* Oxford Press, 1936,P.94.

[3] William Lane Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents From Aristotle to Suarez,* Brill Academic Publishers, 1997,P.199.

詹森派恩典论是一种悲观的世界观，在拯救问题上，他们强调上帝恩典的作用。詹森派的“恩典与自由意志观”经历了从詹森到大阿尔诺再到尼科尔、巴斯戈的发展，其核心价值取向得以保存，这也是贯穿 17—18 世纪的詹森派的精神价值所在。正是以这些基本命题为凝聚核心，相对松散的詹森派成员才能够汇聚成相对集中的一股力量，对抗耶稣会的挑战。

詹森派的思想不是铁板一块，其也是存在着一个不断发展、变化、完善和系统化的过程。加之詹森派松散的结构，来自不同背景的成员尤其是是学术背景的成员，在阐发詹森派思想总摆脱不了以往学术背景的影响。有学者就将之分为新柏拉图主义、新托马斯主义和阿尔诺的系统化理论这三个类别[1]。但不管各成员的强调重点怎么变，詹森派所坚持的最根本的原则性纲领还是不变的，即集中体现于《论奥古斯丁》的恩典论。

《论奥古斯丁》全书共三册。第一册主要讨论佩拉纠主义和半佩拉纠主义的异端学说。詹森在第一卷（Book 1）中对佩拉纠主义之争的历史事件[2]作了精彩的阐述。接下来作者另辟两卷分别探讨佩拉纠有关堕落前原人之状态和佩拉纠有关原罪及其后果的学说。在佩拉纠主义那里，伊甸园中的人类始祖处于从上帝处“解放”（emancipation）出来的状态，他拥有“漠不关心的自由”（liberty of indifference），拥有行善或作恶的完全的能力。这种“解放”是人本性中的一种根本的条件。人能够主导内里的冲动，能够同意或不同意那些不可控的冲动。处于无罪状态中的原人既无“惯常恩典”，亦无“实效恩典”，但他如同我们一样受制于激情和欲望这些淫欲（concupiscence），但这些欲望在他们来说是完全无罪的。亚当本性是可朽的，而且在其生命的过程中也会经历身体上的痛苦和衰弱。人类始祖犯下的原罪之后，受到影响的只有他们自己。这和天主教，亦即奥古斯丁的原罪说是不同的。他们论证说原罪不可能影响到全人类，因为心灵（mind）不受制于身体，肉体的生育过程影响不了人的心灵。他们承认“淫欲”（concupiscence）的确实性及其能量。但认为“欲望”并非是恶的，而是本质上为善的，只有在被坏习惯败坏的情况下才会变坏。

佩拉纠主义坚持认为无知是一种自然的状态，因此孩童的无知是善的，而且在成年人那里，无知也是没有过错的，除非这种无知很容易克服的。身体的死亡在佩拉纠主义者看来同样是自然的，而非恶或是对原人犯下原罪的一种惩罚。婴儿降生到这个世界上时完全没有任何的恶。佩拉纠主义的观点在詹森眼中看来是荒诞不经的，他认为佩拉纠所谓的人的无知和上帝的正义与现世的痛苦是无法调和的。单纯复述佩拉纠主义的主要思想在詹森看来并不足以暴露其异端思想的荒谬。因此，为批驳佩拉纠的错误，詹森重新又开了一卷。他在第四卷前言中称，本卷将全面讨论与佩拉纠异端思想有关的问题。在前两卷系统阐述佩拉纠主义思想的基础上，詹森特别对原罪的原因和善行问题进行深入探讨。

---

[1] 这一划分只局限于第一阶段的詹森派思想，乌尼詹尼图斯（Unigenitus）谕旨之后的詹森派已转变为一股政治力量，其思想的性质也已发生改变，这并不在本文的探讨范围之内。
[2] 参见 周伟驰：《奥古斯丁的基督教思想》，中国社会科学出版社，2005 年，第 128-160 页。

在原罪问题上，佩拉纠主义强调不包含自由观念的任何有关原罪的定义都是不恰当的，也就是说原罪是不能被决定的。因此他们不愿承认恩典对正义的生活来说是完全必要的。对此，詹森的评价是“他们（指佩拉纠主义者）像仇恨恩典的存在一样仇恨恩典的缺失。”[1]因为对于佩拉纠主义者来说，恩典的缺失剥夺了人类本属其本性的一种力量。而恩典的存在则是对人类自足（self-sufficiency）的一种冒犯。回到正题，佩拉纠主义认为原罪的原因在于坏习惯的影响，并不承认有任何内在的道德上的缺陷存在。

在善行问题上，佩拉纠主义认为善行的原因在于根植于人类意志与理智的“道德种子”（seeds of virtual）。凭借其自身的力量，人类就可以了解爱并服务于上帝。人类能够遵守所有的基本德行，并达致幸福（beatitude）。人类能悔改过去的罪，并应得到宽恕。人类能够克服所有的引诱和坏习惯。总之，人类能够轻而易举地避免所有的罪。

对佩拉纠主义思想，当然是统合所有佩拉纠主义著作之观点所形成的，作了点面结合的论述之后，詹森又提出了自己的有关佩拉纠主义的五阶段说，将佩拉纠主义划分为五个不同的阶段或形式。第一阶段即佩拉纠主义，这一阶段的佩拉纠主义思想体系中，根本没有“恩典”的位置，其讨论只涉及本性（nature）和上帝这两个实体。第二阶段的佩拉纠主义仍然不存在所谓上帝赠予人类的神圣的仁慈（benevolence），但区别于第一阶段的是，这一阶段的佩拉纠主义在本性（nature）问题上有所让步，承认本性本身是上帝的礼物，因此人类的活动中必然会掺杂有上帝的因素。第三阶段的佩拉纠主义将“律法”作为神圣的礼物，且成为拯救的一种手段，有点像犹太教。相较于前两个阶段的佩拉纠主义在历史上的转瞬即逝，第三阶段的佩拉纠主义影响力较大。随着坏习惯的泛滥，人类越来越堕落。上帝赐予的“本性”已不足以使人类避免堕落的趋势，上帝先是赐予律法，又赐予基督的恩典。基督这一中保，其功能有三：免除其追随者过去所犯的罪；阐明福音书的教导；为人们树立一个完美的榜样。这一阶段的佩拉纠主义，由于将恩典纳入其思想体系，为詹森提供了一个批判的切入点。詹森提出，奥古斯丁将恩典分为“对于行动来说必要的恩典（adilltorium sine quo non）”和“对于行动来说充分的恩典（adiutorium quo）”两种。前者要产生效果依赖于人类的同意，而后者产生果效则无需人类的同意。后一种恩典是佩拉纠主义一直拒绝承认的。正如前文所述，承认这种恩典有损人类的自由，和佩拉纠的自由观是无法调和的。面对自由和有效恩典之间的这种冲突，哈德鲁梅城（Hadrumetum）僧侣们走向了另一个极端：拒绝人类的自由。詹森认为哈德鲁梅城僧侣和佩拉纠主义的对立，正如多明我会士和耶稣会士之间的对立。多明我会士强调有效恩典，而耶稣会士则强调自由观念。第四阶段的佩拉纠主义承认内在恩典对于达到人类完美的必要性，但它仍然属于异端。原因在于这一必要性建立在这样一种认知基础上，即认为过善的生活是苦难的，而非不可能的。恩典仍然是接受者在先功过程之外的。功仍单单占据重要性排行的第一位。佩拉纠主义深信，恩典是建基于接受者功过之上的。通过对五种阶段佩拉纠主义的梳理，詹森认为佩拉纠主义的错误归根结底在于哲学的影响。

在詹森看来，半佩拉纠主义之所以称之为半佩拉纠主义是因为它保有佩拉纠主义

[1] 转引自 Nigel Abercrombie, *The Origins of Jansenism,* Oxford Press, 1936, P.127.

最核心和最根本的错误。尽管它去掉了佩拉纠主义一些外围的枝节。半佩拉纠主义相信出于本性的活动可以赢得恩典，即自然与超自然之间的距离在半佩拉纠主义看来是可以弥补的。詹森对半佩拉纠主义理论体系的分析，明显将矛头指向耶稣会[1]，这一目的性使詹森过于专注于论证的强有力而忽略了具体细节的一些偏差。且看他是如何具体论述的。詹森认为，半佩拉纠主义承认堕落、原罪和称义的必要性与恩典的在先性（pre-emience）。半佩拉纠主义者认为有两种神圣的目的。一种为有条件的，另一种为完全的。有条件的目的即意味着充分恩典，其有三：首先是福音和教会的仪式，其次是残存的主要的善良品性（reliquiae primae integritatis）[2]，最后是"内在的实际恩典"（interior actual grace）。所谓内在的实际恩典对于接受者践行超自然的行为来说是充分的，但却不指向一特定的行为。借助这一中性（indifferent）的恩典，半佩拉纠主义得以调和人类自由和神圣目的的必然性。对于半佩拉纠主义的恩典观，詹森认为恩典"不仅允许，而且希望自身在各种意义上因人类而发生转向；因此人类能够控制，或不控制，运用，或不运用这种恩典；因此他可以服从，或视若无物。"[3]。詹森认为这样一种恩典观中的恩典不是真正意义上的恩典，因为它是随人本性的良善意志而来的，本质上也成为自然的了。半佩拉纠主义者认为人的本性就有力量赢得这一恩典，产生拯救的结果。

詹森尤其强调奥古斯丁在教会恩典问题上的权威地位。他认为探讨恩典问题过程中所遇到的困难都源自哲学。神学在基本原理、结论和研究方法等方面都不同于哲学。他认为神学研究最安全和最确切的方法是将神学家局限于教会文件、公会议规定和早期教父著作所划定的范围之内。试图超越这一限定将招致犯错的危险。落实到恩典问题这一较小的论题，教父奥古斯丁占据特定的权威地位。某些现代思想家试图攻击奥古斯丁的权威性，使得确保奥氏的地位变得十分必要。以此确立的方法论为基础，詹森进而讨论奥古斯丁的神学思想。但有学者认为，不仅奥古斯丁在讨论恩典问题时运用了哲学的方法，詹森在号称忠实描绘奥古斯丁恩典论的过程中同样运用了经院哲学和新经院哲学的辩证法，这也可能就是詹森思想偏离教会正统的原因所在[4]。

处于无罪本性状态中的原人享有完全的人类理智。詹森试图表明奥古斯丁的观点是，堕落之前无罪的人类不存在任何欲望。无论是身体肉体上的还是心灵上的较低层次上的。这时的人将不会死去，并不会遭受任何痛苦或不适。无罪的人在德性和精神上都是完全的，只要正确行使他的自由意志，他就能践行所有德行。但这并不意味着他可以在没有"恩典"的情况下处于正义，而践行一个单独的善行。因为善行的性质决定了在缺乏恩典的情况下，被造物无法单独达致善行。那么，伊甸园中的人在没有恩典的情况下所践行的行为可称之为善吗？有学者认为，詹森在拯救论方面和迈克尔·白一样是一个乐观主义者，虽然奥古斯丁本人认为恩典的必要性是建基于人之有限性之上的，詹森则完全抛弃了这一原则。这一看似细微的差异正是詹森曲解奥古斯丁恩典论的根源所在[5]。

---

[1] Nigel Abercrombie, *The Origins of Jansenism*, Oxford Press, 1936, P.132.
[2] Nigel Abercrombie, *The Origins of Jansenism,* Oxford Press, 1936, P.131.
[3] 转引自：Nigel Abercrombie, *The Origins of Jansenism*, Oxford Press, 1936,P.132. "not only allows, but desires itself to be turned about in every sense by man; so that man can act, or not act, use, or not use this grace; so that he may obey, or despise."
[4] Nigel Abercrombie, *The Origins of Jansenism*, Oxford Press, 1936, P.135-136.
[5] Nigel Abercrombie, *The Origins of Jansenism*, Oxford Press, 1936, P.137.

首先，詹森讨论了原罪传递问题，基本上沿袭了 16 世纪宗教改革家和白（Baius）的观点，称不上是错误的。有关堕落和原罪的后果，詹森认为有无知和欲望两种。而堕落状态中的人的自由意志，虽然仍有选择的自由，但不再是无罪状态中可在善恶间选择的那种自由。意志与理智（intellect）之间的互动保证了堕落人类的自由。在这里，詹森同白（Baius）一样，不自知地将经院哲学的概念掺杂进《论奥古斯丁》的思想。他们认为堕落中的人完全不可能行善。即便是一特定的善行。而善行在他们的定义中是指符合律法的行为。而律法在奥古斯丁那里只能徒增欲望。依靠“本性”和“律法”的堕落的人是无法行善的。为了避免罪，詹森认为奥古斯丁的观点是，恩典是必须的。“基督的恩典从来不因善行的践行而被赋予信仰者。”（absolutely no grace of Christ is given to believers for the performance of good works.）而“不因信而出的的行为只能是罪”(what so ever is not of faith is sin)。“恩典由信仰基督而来”(grace begins from faith in Christ)由此不难得出不信者只能为恶的绝对论断。

詹森给出有关“纯粹本性状态”的定义，即：纯粹本性状态是这样一种状态，它与堕落本性状态的区别就相当于一个赤身裸体的人与一个被剥光衣物的人[1]。他认为纯粹本性状态的存在是和奥古斯丁完全相违背的，并以纯粹本性状态（State of pure nature）本身内部存在诸多自相矛盾之处来证明纯粹本性的不可能性。

在此基础上，詹森开门见山地说，为了践行道德上为善的行为，处于堕落状态中的人的意志，必须要从罪的奴役状态中解放出来，与前文詹森的堕落前预定论的乐观态度相对照。在这里詹森表现出的是一种堕落后预定论的悲观态度。詹森认为堕落后的人性是一种衰弱的状态，而且这种状态是无法依靠理性援助来扭转的，相反只能徒增人类的痛苦（distress）。因此，巴斯克斯的恩典理论和耶稣会的恩典论在詹森看来完全是佩拉纠主义。对于后者，詹森特辟两册对之进行攻击。詹森认为，佩拉纠争论的关键在于强调恩典是“有助益的”(medicinal）。奥古斯丁将恩典划分为“必要恩典（adiutorium sine quo non）”和“充分恩典（adiutorium quo）”。詹森认为耶稣会神学家所谓的名目繁多的恩典，如惯常恩典、启发恩典和后至恩典，充分恩典，合宜恩典或有效恩典，无一能与“充分恩典”相对应，充其量是“必要恩典”，而是非真正的基督的恩典，其效用无需仰赖人类意志的选择。

被耶稣会神学家们忽略的“充分恩典”在詹森看来对于堕落状态中的人类的每一个有德性的行为来说都是必要的。它所导致的行为是不会失效的。如果这一恩典被赋予，它所导向的善行将必然会发生。反之，如果没有恩典，则不会有善行。这不是说否定“律法和教规”的作用，而是指这些耶稣会士或半佩拉纠主义所谓的恩典在奥古斯丁并不被称之为“恩典”。因为奥古斯丁的单一的恩典是他整个体系的根基所在，他从未谈论“有效恩典”之外的任何其他恩典。在詹森那里，“有效恩典”（efficacious grace）带有决定论的色彩。他说这种恩典将被赋予这种恩典的人类意志带入受它支配的地位当中。至于想要在自然秩序中行使一个道德上为善的行为的意志，从意志应被视为这些善行之源头的意义上来讲，它并非完全是人类的意志[2]。至于

[1] a state which differs from the state of fallen nature only as a man who is naked differs from one who has been stripped.

[2] this grace brings into subjection to itself the human will to which it is given. Of the will to posit a morally good action in the natural order, that it is not properly of the human will, in the sense that the will should be regarded as

耶稣会士的充分恩典，詹森认为这无助于堕落的人类，而只会妨碍他们的被拯救。“充分恩典”的概念主张人类本性的完整性，却破坏了原罪的概念。詹森和新经院哲学在充分恩典问题上的争议集中在两方面。一方面，詹森认为真正的充分恩典是赋予处于无罪状态中的原人的，而非赋予处于堕落状态中的人。而新经院哲学则否认有任何恩典被赋予原人，上帝创造的亚当处于纯粹本性的状态（state of pure nature）中，堕落的人的恩典的丧失使之处于上帝必须补赎的情况之中，须给予恩典以带来人的拯救。另一方面，詹森认为恩典是赋予新创造的人的。没有恩典的本性就是对上帝的背离，一种没有目的、理性或正义的生活。总之，堕落的人性只有对现实的妄想。在新经院哲学的体系中，因为上帝出于其自由的创造选择将人提升至超自然的层面，他必须被设想为希望人类达致超越人的自然能力的一个结局。因此，给人类的恩典依赖于上帝不变的意志，而非被造物的要求。被造物情境的改变会导致恩典被接受和运作方式的改变，而不会影响到恩典的来源和赋予。如果恩典是本性的权力，本性就能自然倾向于它；如果恩典是上帝的礼物，人性只能拒绝接受。詹森已预见到对他的批判会建基于上帝普遍的拯救意志。他强调奥古斯丁的思想是立于这样一个基础之上，即拯救意志不是普遍的。因为“奥古斯丁在其著作中从未承认基督没有区别地为了所有人献出自己作为救赎、被钉十字架，而仅仅是为了那些能从其牺牲中受益的人。”[1]

詹森说恩典就像一种天堂般无法言说的甜蜜，或是一种精神上的愉悦。堕落的人类意志受世俗的善的吸引，滑向罪的深渊。这种罪的吸引力只能由相反但类似的吸引抵消。因此，恩典要将意志解放出来服务于上帝，必须采取令人愉悦的形式。在詹森的思想体系中，来自上帝的吸引力引导意志行善，这一吸引力行事的方式正如被造物吸引人类意志的方式一般。

那如何调和恩典与自由意志呢？奥古斯丁是如此描述自由的，即“以我们自己的力量”（in our power），我们能够做到任何我们想要做的事情。所谓一个意志的活动必须由一种特定的“知识”和“欲望”而来。但詹森认为，理性因素在一个意志活动形成的过程中几乎可以忽略不计，因为它只起到引发欲望的作用。奥古斯丁认为意志的自由活动是与人的最终结局相关联的，因为在这个活动中意志是完全和其本性的需求相契合的。“罪的奴役”是詹森认为影响意志活动的最大因素。这种奴役不仅包括个人的罪，以及欲望的后果。要逃离这种奴役状态，只能通过恩典的运作。没有恩典，就没有真正的自由。

预定永生和预定永死是詹森讨论的最后一部分内容。詹森一上来就讨论“预定”（praedestinare）的词源。预定既包括预定永生，也包括预定永死。而且包括所有方式的选择，以及结局的决定（determination of the end）。预定的命令来自神圣的意志，同时也包括上帝对被造物在借着恩典所行善事的预知（Scientia Visions）。在预定之命令颁布的同时，人类通过接受恩典会取得的功过也预见到了。由此便取消了人类功过是预定的部分原因的说法。因此试图证明人之能力所为之“善功”能够将人引向恩典的接收的任何尝试都只能是错误的。至于被拣选的人数，在预定的命令中

---

the sources of such works。

[1] xx.382.转引自 Nigel Abercrombie, *The Origins of Jansenism*, Oxford Press, 1936,P148.“Augustine never admits in his writings that Christ gave himself a redemption, or was crucified, ordied, for all men without exception, but only for those who profit by his death.”

已确定无疑，由神圣的计划和上帝城的建设所定。与人类的数目无任何关联。

预见到撒旦及其同伴（companions）的罪，上帝下达了正面和反面(negative)的摈弃（reprobation）的命令。正面的摈弃是指“预定永死”，而反面的摈弃则指不赋予神圣助佑的正面意志，而被摈弃者依靠这能得拯救。原罪是摈弃唯一而恰当的原因。摈弃的后果是被摈弃者的“眼盲心硬（blinding and hardening）”。他的罪被允许。罪，不仅包括原人犯下的罪，以及撒旦和其同类犯下的罪，都是摈弃的原因，而非摈弃的结果。

詹森生活的时代，经院哲学大行其道，他的知识训练都深受经院哲学的影响。他以经院哲学的逻辑和概念去解读 5 世纪奥古斯丁的思想，难免会产生曲解。他对奥古斯丁恩典论的曲解主要体现在以下三个方面。

首先，詹森将自然与超自然的概念区分硬塞进奥古斯丁的体系。这只能是一个时代错误，从这一主要的解读错误产生了一个有关“罪的奴隶”的完全错误观念。

其次，詹森将奥古斯丁的恩典简化为强调意志（volitional）部分，以便将自己与耶稣会的半佩拉纠主义区别开来。而实际上奥古斯丁本人是强调恩典意志和理性两部分。在这里，詹森犯了断章取义的错误。

最后，詹森在对“必要恩典”的处理上，过于强调无罪本性的状态（state of innocent nature）和堕落本性的状态（state of fallen nature）之间的差别，并进而扩展至充分恩典和有效恩典之间。这种双重扭曲导致两重错误结果：一是充分恩典不被赋予堕落的人，二是处于无罪状态（state of innocence）中的人需要“必要恩典”来达致最终的完满。

总而言之，詹森作为詹森派思想的首创者，试图恢复奥古斯丁恩典论的原貌，其主观导向是奥古斯丁传统的恩典论和阐释模式。然而他作为一位在经院哲学环境中成长起来的神学家，在经院哲学解释方式主导的学术环境中，不经意间采用了经院哲学的逻辑和概念，试图以经院哲学为讨论标准来重新阐述 5 世纪的奥古斯丁思想，而后者带有明显的柏拉图主义色彩。在如何将这样一种思想体系阐释成经院哲学样式的过程中难免顾此失彼。因此，学者将以詹森为代表的詹森派恩典论称为新柏拉图主义的恩典论。

耶稣会和詹森派视野中的中国礼仪

中世纪尤其是中世纪晚期，根据对恩典与自由意志问题进行探讨的不同侧重点，可以将当时天主教神学家划分为两个比较大的派别。一是以莫林那为代表的经院哲学派的恩典与自由意志观，另一是以白（Baius）和詹森为代表的强调回归奥古斯丁的恩典与自由意志观。

从教义角度看，不管时代背景如何，恩典与自由意志问题都是教会合理化理论中

最关键的成分。首先，这是由基督宗教的性质所决定的，基督宗教是建立在对世俗、神圣二分法基础上的，教会所提供的服务即是为信徒在这两个领域之间搭建联系的桥梁。如果连这个最基本、最核心的问题也解决不了，基督宗教存在的根基就会受到动摇。因此，天主教会作为一个宗教机构，从其生存的角度出发，也必须致力于将其精英的力量投入到这个问题的合理化解释当中去。其次，恩典与自由意志问题是教会成员、建制、礼仪等外在形式得以维系的理论基础。罗马天主教廷一直充当的角色便是上帝和人之间的中介，层级制度、神职人员和宗教礼仪都是扮演好这个“中介”角色所要求的。神职人员以神学权威的身份向平信徒传递上帝的信息，以“七圣事”为主的基督宗教礼仪赋予平信徒的生命以神圣性。最后，恩典与自由意志问题的系统化论述，有利于教会形成并主导这一问题上及对《圣经》进行解释的话语权威优势，垄断意识形态的领域主导权，有助于自身的存在和发展。

莫林那主义和詹森派恩典论正是莫林那所代表的耶稣会和以詹森为代表的詹森派从其各自的立场出发，对恩典与自由意志问题所作出的解释。争论双方进而对教会建制、宗教礼仪、神学伦理等问题提出自己的见解，期望教会朝着自己所设想的方向改革，由此引发对对方理论及相关建制的攻击。詹森派与耶稣会之间的争论涉及恩典与自由意志问题、宗教礼仪、宗教伦理等问题，归根到底是不同的恩典与自由意志观之间的争斗，

耶稣会传教事业的迅速拓展证实了耶稣会乐观神学和调和立场的正确性和有效性。凭借相对宽松的道德要求和积极灵活的传教策略，耶稣会帮助天主教会收复了大量的失地，同时又极大地开拓了海外传教事业，巩固了耶稣会对自身“意义界域”之有效性的信心。由莫林那主义出发，耶稣会就能为天主教会及其圣事的存在提供合理化证明，同时也为耶稣会的人文主义教育提供了合理化证明。既然通过人的理智获取的知识会使人更加靠近神圣的真理，而非使人越发远离之，耶稣会士学习人文主义学科，甚至教授人文主义学科，都是无可厚非，且可能有助于将人引致幸福的结局。正是因为上帝的恩典的赐予并非完全在于上帝，善行在耶稣会士那里也有一定的地位。这并非指善行的作用表现为恩典的结局，而是指善行有助于赢得上帝的恩典。因此教会作为上帝和人的中保，宗教圣事作为涤罪手段成为信徒称义必不可少的组成部分。加之耶稣会之宣扬福音善于采用便利手段，对教会的要求、规章作适度的调节，以适应信徒的需求。他们不仅在采用人文主义宣教、迎合异教民族认知习惯解读《圣经》等手段方面充分展现了他们宣教的灵活机动性，更在神学伦理和教会道德要求方面淋漓尽致地将灵活性发挥到极致。这就是以耶稣会士而闻名的决疑论和或然论。

且不论詹森对奥氏的理解偏差如何将其导向决定论（determinism）的极端立场，詹森和莫林那之间的对立还是比较清晰的。正是为了凸显莫林那主义者强调充分（sufficient）恩典的遍施与个人善功的作用的错误和危险，詹森在论述奥古斯丁的恩典观时将重点放在人类善功无助于赢取恩典以及恩典施与的奥秘不可揣度方面。简而言之，此即堕落后预定论的悲观主义。这种悲观的世界观和人生观在圣西朗那里得到了最彻底的贯彻。詹森所阐释的神学理论，圣西朗是最忠实的贯彻者。首先，圣西朗在神学思想方面一直是唯詹森马首是瞻，圣西朗本人的才干在实践领域更加突出，两人的搭配正好弥补互相的不足。与其亲密战友共享这一观点和态度的圣西朗在精神指导的过程中对其追随者有极高的灵性要求和道德要求。与耶稣会注重频繁的圣餐礼

（communion）不同，圣西朗在对其追随者进行忏悔的时间间隔总是拖得很长，以便后者充分体认自身罪孽的深重。圣西朗对其追随者的这种高标准的道德要求被称为严格主义（rigorism）。其严格程度曾被教会人士称之为将信徒拒之于教会大门之外。

詹森派成员之所以将决疑论作为抨击的主要对象之一，很大一部分原因在于决疑论和耶稣会的恩典与自由意志观之间是一脉相承的，是后者的现实表现。决疑论在耶稣会在华活动中具体表现为哪几个方面呢？首先体现在耶稣会士自身的行为方式上。其次表现在指导耶稣会士与天主教徒之间的行为方式上。再次则表现在对中国天主教徒的行为方式的指导上面。在耶稣会决疑论框架中有其合理性的“利玛窦规矩”，在奉行道德严格主义的詹森派眼中便呈现为另一副截然不同的景象。詹森派在道德观上奉行严格主义1，与耶稣会的或然论几乎是处于道德天平的两个不同的极端。可以说，除却詹森的恩典论之外，道德严格主义是詹森派最明显的特征。因此，詹森派以严格主义的标准来衡量耶稣会士在华的传教活动。在戒律方面，要求严格遵守，在圣礼方面，要求严格执行，在教义方面，要求精确讲解。而耶稣会在中国的传教士针对当地信众和社会风俗、思维方式等所作的适当调整，在道德生活上要求几近苛刻的詹森派看来是不可容忍的。耶稣会士的在华传教活动就被詹森派描述成对教会律法、圣经和教父传统的败坏，违背爱的诫命，是耶稣会士出于谋求私利而对异教徒所作的无原则的退让。由此詹森派的视角来观照明末耶稣会士在华传教活动，耶稣会在道德行为上对中国基督徒相对宽松的要求，在中国传教区实行“利玛窦规矩”，放松天主教会礼仪对中国基督徒的约束，无异于将中国基督徒置于被谴责的境地。而且耶稣会士如此教导中国基督徒，将天主教会礼仪和中国传统风俗习惯相混杂，不仅危及中国基督徒的拯救问题，更使天主教区别于其他宗教的表征不再清晰，天主教不复天主教，危及到天主教会的存续。

Grace and the “ Chinese Rites Controversy”: from the perspective of the controversy between the Jansenists and the Jessuits

HUANG Jia

Abstract: Jansenism is a Catholic movement happened mainly in France during the 17-18 century. Jansenism is an important part of Catholic Reformation and French history. Besides, because of the Chinese Rites Controversy, Jansenism also has connection with Chinese history. Here we try to analyse Jansenism and its controversy with Jesuits about Chinese Rituals. In order to make that clear, the characters of Molinism: conciliation of grace and free-will and the theology of Jansenists needs to be analyzed.

Key Words: Grace, Chinese Rites Controversy, Jesuits, Jansenism

突出重围：传教士与西北本土的权力网络（1923－1936）

陈妍蓉（鲁汶大学）

摘要：1923－1936 年间，英国的内地会女传教士盖群英、冯贵珠、冯贵石在中国西北（甘肃和新疆境内的丝绸之路沿线）巡回布道，并与中国基督徒高金城的甘州（今甘肃张掖）教会一起合作，设立肃州（今甘肃酒泉）传教站。三位女传教士留存了如人类学的田野日记一般详实的大量记载，包括日记、书信、文章、自述传记等。本文的写作以此为主要史料，并且参照同时期的本地档案和其他考察家、探险者所写的西北旅行笔记。根据史料呈现的人物关系和一些事件，笔者梳理了区域内乡土社会的权力结构和传教士身处其中的状态。在本地乡土社会的平民和公共资源之上，地方官、士绅、商人、宗教权威、军方等权力所有者共同构成自我运行的权力网络，传教士在本土的立足和生存不得不与之发生关系。而将传教士与上述各方权力代表之间的故事和一些事件原型串联起来，本文可以勾勒出传教士在本地权力网络中寻找和拓展活动空间的轨迹，从中可见传教士得以突出重围的可能。

关键词：女传教士、甘肃、新疆、权力

一、引言

1923－1936 年间，三位来自英国的内地会女传教士——盖群英（Alice Mildred Cable, 1878.2.21－1952.4.30）、冯贵珠（Evangeline Frances French, 1869－1960.7.8）和冯贵石（Francesca Law French, 1871.12.12－1960.8.2）在中国西北，[1]沿甘肃和新疆境内的

[1]本文讨论三位女传教士的集体行为，亦为行文简洁、阅读方便，以下若无特殊说明，均以「三姐妹」代称。木拉提・黑尼亚提曾在文章中将 Cable 和 Francesca 音译为卡伯尔和弗兰西丝，并称之为「三妇女」。其他著作中有翻译或写法不一的，文中会具体说明。研究这三位女传教士的主要学者是研究近现代新疆问题的 Linda Benson。参见 Linda Benson, "French, Cable and French: Women Evangelists of the CIM,"in *The Association of Asian Studies annual meeting,* (2000);"Muslims, Missionaries and Warlords in Northwestern China,"*Oakland University Journal*(Fall 2001), pp.9–21; "Missionaries with Attitude: A Woman's Mission in Northwestern China," *International Bulletin of Missionary Research* 29, No.4 (October 2005), pp.188–193; "Alice Mildred Cable of the China Inland Mission,"in Kathleen Lodwick ed., *A Missionary Kaleidoscope* (Norwalk: EastBridge Press, 2006), pp.126–152;*Across China's Gobi: The Lives of Evangeline French, Mildred Cable, and Francesca French of the China Inland Mission* (Norwalk: EastBridge, 2008). 基于内地会的部分会议记录和当时期刊，Benson 叙述了三姐妹的生平、传教工作的历史线索和部分细节，评论了三姐妹与内地会的关系、她们在中国传教事业中的转折点和关键事件，进而讨论了教会内部女传教士和女基督徒的地位。然而，正如 Benson 本人对笔者所说，三姐妹与当地社会的互动和很多细节问题都需要继续研究，本地学者尤其应当利用对当地和本地文献的熟悉，以本土视角去审查这段历史。另可参见的研究论文有：Jing Tian,"Evangelism and Feminism in China's Northwest,"(M.A. dissertation, University of Alberta, 2008)；中文研究有魏长洪，〈近代西方传教士在新疆〉，《新疆大学学报》（哲学社会科学版）期 3（1989），页 25–31；刘瑛，〈《西北边荒布道记》及其史料价值〉，《西北史地》期 4（1997），页 97–99；木拉提・黑尼亚提，〈近代西方内地会传教士在新疆的活动〉，《西域研究》期 4（2001），页 94–100；木拉提・黑尼亚提，〈新疆内地会传教士传教经历及其中外文姓名的勘同〉，《西域研究》期 4（2003），页 83–90。

古代丝绸之路东段巡回布道。[1]同时，她们与中国基督徒高金城分别常驻甘肃省河西走廊的肃州（今酒泉）和甘州（今张掖），[2]协同宣教。

此三人中，出身富裕家庭的冯贵珠最年长，也最富有经验。1893 年 9 月，冯贵珠初到中国，在山西亲历义和团运动、目睹了同工殉道。1901 年，她再次重返中国。盖群英出生于英国中上层家庭，1902 年，她第一次与冯贵珠在山西相见。冯贵石（冯贵珠的妹妹）于 1909 年加入，自此，三位终身未婚的女传教士共同在中国工作三十余年，以“三合一”/“三重奏小组”（the Trio）在内地会著称。三姐妹在山西霍州帮助本土教会的成长，[3]待其得以自立之时，便去往西北传教，时值 1923 年。“

西北工作期间，她们在中国基督徒高金城（已建立甘州教会）的帮助下创办肃州传教站，继续从事一部分原在霍州的工作（如教授圣经学习、拼音文字等课程，治病开药、接生、救助等）。[4]在适应多元文化环境的过程中，她们学会突厥语（Turki，即 Uighur，维吾尔语），并使用中文、阿拉伯文等多语种的福音书、宣传单张。她们与路遇的穆斯林（Muslim）、藏人（Tibetan）、蒙古人（Mongolian）、突厥人（Turkistan）[5]共同生活，与当地的蒙古王公、地方官和街头乞丐、兵匪都曾有往来。此外，她们还收养了一位由某蒙古头人和藏人妇女偶合的聋哑女“小寡寡”，成为她的“三位妈妈”。[6]

高金城（1886－？）是以医疗传教的中国基督徒，他出生于河南，儿时在内地会的教堂做工，后在教会医院接受培训，并成为基督徒，立誓传教。[7]高金城与多位著名人物（基督教将军，如冯玉祥、中国共产党人谢觉哉、红西路军总指挥陈昌浩等）都有私交；然而，研究者目前所见关于高金城的史料却寥寥无几，几乎仅见于三位女传教士的记录。在三姐妹离开中国（1936 年）以后，高金城本人也消失于教会方面的资料。[8]其实，三姐妹对他的

---

[1]通常所说的北方陆上丝绸之路是指繁盛于汉唐的沙漠绿洲丝绸之路，其东、中、段在中国境内。东段自西安至敦煌，分北、中、南三线，三线会合后，由甘州经肃州、安西至敦煌。所以，河西走廊是丝绸之路东段的最重要道路。中段从敦煌至葱岭（今帕米尔）或怛罗斯（今江布尔），出阳关、玉门关后亦分为南北两路，但最重要的是由东汉时盛至隋唐的新北道。新北道以敦煌西北行，经哈密、巴里坤湖、北庭（吉木萨尔）、轮台（半泉）、弓月城（霍城）、碎叶城（托克玛克）至怛罗斯。

[2]河西走廊，又叫甘肃走廊，因位于黄河以西而得名，是甘肃省西北部祁连山和北山之间地带。

[3]1921 年之前，三姐妹在霍州建立分级教育的女校（包括幼儿教育、初级教育和等同于职业教育的师范训练），开设圣经学习、中文学习（比如汉语读写和算数）等课程。她们还在席胜魔的工作基础上开办鸦片戒烟所，教目不识丁的妇人背诵圣经。若逢基督教或中国传统节庆，她们则在传教站内摆办筵席、演奏乐器，这些活动都受到内地会其他传教士的赞赏。参见 Mildred Cable, *The Fulfilment of a Dream of Pastor Hsi's: The Story of the Work in Hwochow* (London: Morgan & Scott, 1920), “Appendix”. 参见 Alzina C. Munghr, "Spiritual Preparation," *The Chinese Recorder* Vol.50 No.10 (Oct., 1919), pp.708–709.

[4]三姐妹在西北的传教历程和西北本地基督徒和教会的发展，参见 Lauren Pfister and Chen Yanrong,「Following the Traces of Christians and Christian Communities in Northwestern China from 1920 to 1936」,*Jian Dao Journal*, No.1 (2012), pp.101–136.

[5]原文称 Turkistan，指主要生活在中亚和新疆的突厥后裔，今之部分维吾尔族人。

[6]由林治平撰文的中英文对照插图画册，名为《小寡寡和她的三个妈妈：盖群英和冯贵珠、冯贵石的故事》（台北：财团法人基督教宇宙光全人关怀机构，2006），讲述了三姐妹收养小寡寡的故事。小寡寡最终在伦敦接受教育，并继承了三姐妹的遗产和社会地位，终身未婚。海外基督使团（Overseas Missionary Fellowship）的网站同样记录了她，参见 Julia Cameron, The Trio and Topsy, OMF International (UK) Available, http://www.omf.org/omf/us/resources__1/omf_archives/china_inland_mission_stories/the_trio_and_topsy [accessed 1 July, 2013].

[7]亦写作高建成，参见黄锡培，《舍命的爱：中国内地会宣教士小传》（美国中信出版社，2006），页 183–197。笔者对香港的吴望华女士雨天馈赠资料，致以谢忱。

[8]高金城消失在我们目前所见的档案史料中。据地方史的编纂者言，高金城曾救治过红西路军，并因此遭敌方暗杀。关于红西路军的档案未能解密——1936 年 10 月，红四方面军（曾于 1931 年成立）主力西渡黄河，进入甘肃河西走廊，改称西路军，陈昌浩任军政委员会主席，徐向前任副主席。这支部队几乎全军覆没、惨死。所以，研究者无从查阅史料，此种说法仍须等待档案数据的发掘和证实。然而，更多的记载却更容易见于三姐妹的著作中，而且有高金城的个人照片和甘州教会的房屋留存下来，参见 Cable, Mildred

记载也有多处语焉不详，引起笔者的好奇。三姐妹的日记、书信和回忆录中多次提到高金城有一段入狱、被释的经历，均为零落片断，但其中包括了甘州和肃州本地的士绅、官府、军阀和平民、当地基督徒出场。

（一）史料说明

本文所关注的主人公和故事看似如文学作品一般跌宕起伏，实则笔者初遇他们和这批史料亦是机缘。笔者曾偶见藏于甘肃省图书馆西北文献部的《西北边荒布道记》[1]，因其不仅是一本传教士的回忆自述，且全书内容丰富详细、文字表达自然朴实，展现了原作者于二十世纪二十年代在甘州、肃州等地的见闻及其与当地人的交往。[2]因关于民国早年西北史的研究（尤其以 1937 年之前）一直囿于史料缺乏而无法深耕，[3]甚至基督教在中国的西北区域史研究亦尚处于起步阶段，[4]笔者便意识到这本小册子潜在的史料价值。由此，笔者搜集

and French, Francesca. *Dispatches from North–west Kansu* (London: The China Inland Mission, 1925), illustration to face page 68. 其实，三姐妹在山西传教时，亦有一位本地基督徒席胜魔与其合作，情形有些类似于高金城医生与她们的合作。参见 Mildred Cable, *The Fulfilment of a Dream of Pastor Hsi's:The Story of the Work in Hwochow*(London: Morgan & Scott, 1920). 关于席胜魔，参见王守恩、刘安荣：<近代山西传统文人对基督教的排拒与皈依：以刘大鹏、席胜魔为例>，《宗教学研究》期 2（2006），页 103–107。

[1]《西北边荒布道记》由季理斐意译、作序（1929 年 5 月上海广学会），无刊行年代。已被收入沈云龙主编《近代中国史料丛刊》（三编第 45 辑）（台北：文海出版社有限公司，1966）。本文所采用的主人公的中文姓名，也来自季理斐的序言。

[2]本文沿用史料中的地名，其行政区划与今日名称不完全一致，但基本地理位置和环境是一样的。本文不展开解释具体地方的沿革和地名演变，避免人为造成历史与现实的断裂和阅读的混乱。

[3]民国西北史研究的重点时段在 1937 年之后，因此前仅有时人编写的考察日记和地方史志可作为零散数据供研究者使用。同时，「西北」的字眼通常被作为研究目标，而实被割裂、以省区研究代之，譬如，以「甘宁青」或「陕甘」为中心或单独以新疆地区为研究区域；即使以丝绸之路为线索，学者们也常讨论考古风物和古代史罢了。目前，尚无严格意义上的、关于丝路沿线在近代社会史范畴的研究成果。相关研究可参见如下专著和论文：刘进的《中心与边缘——国民党政权与甘宁青社会》（天津：天津古籍出版社，2004）在政治史方面从国家与地方政权的视角勾勒了国民党政权经略甘宁青的历史；许宪隆的《诸马军阀集团与西北穆斯林社会》（银川：宁夏人民出版社，2000）从穆斯林军阀管制下的民国时期西北政治和现代化进程；尚季芳的《民国时期甘肃毒品危害与禁毒研究》（北京：人民出版社，2010）以鸦片为切入点研究了与此相应的社会控制；张克非、王劲主编的《近代西北社会研究》（北京：民族出版社，2008）遴选和汇编了关于近代西北社会如政治、经济、教育、宗教等方面的研究论文；田澍主编的《西北开发史研究》（北京：中国社会科学出版社，2007）讲述了西北近代经济和开发的特点、经验，涉及资源、城镇、商品经济等；慈鸿飞的<近代中国镇、集发展的数量分析>（《中国社会科学》期 2（1996），页 27–39）、黄正林的<近代甘宁青农村市场研究>（《近代史研究》期 4（2004），页 123–156）和樊如森的<民国时期西北地区市场体系的构建>（《中国经济史研究》期 3（2006），页 158–167）对西北基层市场及其网络做了更为细致深入的研究；邓慧君的《甘肃近代社会史》（兰州：甘肃人民出版社，2007）宽泛地囊括了近代以来的甘肃人口、社会结构、亲缘、礼俗、物质生活和宗教信仰等林林总总；周泓的<民族学、人类学相关理论与民国新疆社会研究>（《辽宁大学学报》（哲学社会科学版）期 2（2003），页 62–69）中，实证研究无法支撑其理论模型；李明伟的《丝绸之路与西北经济社会研究》（兰州：甘肃人民出版社，1992）讲述了自古至今的丝路商贸和经济发展。

[4]Bianca Horlemann 在罗马档案馆整理到大量关于圣言会和圣母圣心会的史料，并仍在继续从事西北基督教史料整理和研究的工作。参见 Bianca Horlemann, "The Divine Word Missionaries in Gansu, Qinghai and Xinjiang (1922–1953): A Bibliographic Note," *Journal of the Royal Asiatic Society*, No. 19. (Jan., 2009), pp.59–82. 除这篇关于圣言会的史料研究外，另有一文关于圣母圣心会，未刊。笔者对 Horlemann 惠赠初稿致以谢忱。Fredrik Fällman 的研究主要关于新疆的瑞典行道会，参见 R. G. Tiedemann, Handbook of Christianity in China (1800 to the Present), Leiden: Brill, 2009, p.702. 在中国学术界，汤开建、房建昌整理了关于甘肃和内蒙古的天主教、新教的中文文献，以及传教士在穆斯林当中的活动概况。参见房建昌：<近代西方基督教传教士在中国西北少数民族中的传教活动及有关文献概述：兼论近代西方基督教新教传教士在中国穆斯林中的传教活动及有关文献>，《西北民族研究》期 1（1994），页 106–116；<近代新疆基督教史的研究及史料>，《新疆大学学报》（哲学社会科学版）期 4（1998），页 62–66。汤开建、曾金莲：<中国西北地区天主教及基督新教史研究现状与史料>，《西北民族研究》期 4（2011），页 103–121。张先清、赵蕊娟编辑的《中国地方志基督教史料辑要》（北京：东方出版社，2010）中，亦包括了关于甘肃、新疆两省基督教的少量方

到这三位女传教士在中国传教三十余年的二十多本英文出版物和她们当时发表于内地会教务期刊的近百篇文章，以及书中另一位主人公高金城医生和其他相关传教士在历史中的身影。这些资料成为本文研究的基础。具体说，本文所据的基本史料分为三个部分：传教士的个人著述和文章、地方志和档案、由当时的西北开放风潮引来的各种旅行该地的笔记和考察日记。

由盖群英主笔、记录三姐妹在中国工作的专著共有 24 本，其中仅专门记述西北见闻和布道经历的就有 10 本。[1]与此同时，她们发表于 *Chinese Recorder*（《教务杂志》）和 *China's Millions*（或译为《亿万华民》）近百篇文章——包括其在内地会年度会议上的报告和演讲内容，以及部分与英国朋友的往来通信。 William James Platt（三姐妹在英国的好友之一）将三人的部分日记和信件汇集起来，写成经过授权的传记性质的著作 *Three Women: Mildred Cable, Francesca French, Evangeline French, The Authorised Biography* (London: Hodder& Stoughton, 1964)。此书中多有书信和日记的原文重现，展示出一些未曾在三姐妹自己所发表、出版过的文本中提及的细节信息。

已有学者以三位传教士的个别出版物作为史料直接使用；[2]然则，若要充分地利用这些精细地记录了上世纪二三十年代的西北普通民众与基层社会的难得文本，我们必须整体地审查这些材料。首先，这些出版物的真实性和可信度可供辨识。第一，它们形成于三姐妹的每日生活记录，在中国工作期间，三姐妹已同步将自己的所见所闻、书信、日记编辑成册，出版发行。因为日志（journal）是基督徒灵修的重要功课之一，而她们也一直保持着与英国朋友的书信联系，甚至 *China's Millions* 的通告一栏也常见她们往来中英之间和旅行西北的行踪。这些同步的信息和记录实在没有必要弄虚作假，而且具有很高的时效性。第二，万年留居伦敦时，她们任职于包括皇家中亚学会（Royal Central Asiatic Society）和苏格兰皇家地理学会（Royal Scottish Geographical Society）在内的多个学术团体，并多次公开发表演讲。可以说，她们的工作及其学术性亦是受到认可的。譬如 *The Gobi Desert* 一书被视为学术专著，书中所示参考文献证明，三姐妹将自己的见闻与以往关于西北的考察研究成果相互比较。第三，这些文本的写作风格严谨详实。作品大多以第三人称写就，以消解“自身”的主观偏见，并体现对“他者”的同情式理解。她们同时是参与者，也是记录者，其观察、访谈、回顾、分析，都类似于近代的人类学家所用的方法。文本中对本地各种语言符号、甚至方言的直接使用，都不逊于人类学考察的田野日记。第四，这些资料十分细腻，具有重要价值。它们展现了三姐妹所经之地的平民生活，以及她们与不

志资料。

[1]为本研究所用的主要文本如下所示。Cable, Mildred. *The Fulfilment of a Dream of Pastor Hsi's: The Story of the Work in Hwochow* (London: Morgan & Scott, 1920). Cable, Mildred and French, Francesca. *Dispatches from North–west Kansu* (London: The China Inland Mission, 1925); *Through Jade Gate and Central Asia: An Account of Journey in Kansu, Turkestan and the Gobi Desert* (London: Hodder& Stoughton, 1927); *Something Happened* (London: Hodder& Stoughton, 1933); *The Making of a Pioneer: Percy Mather of Central Asia* (New York: Frederick A. Stokes Company, 1935); *The Story of Topsy: Little Lonely of Central Asia* (London: Hodder& Stoughton, 1937); *Grace: Child of the Gobi* (London: Hodder& Stoughton, 1938); *The Gobi Desert* (London: Hodder& Stoughton, 1942)（中文译本《戈壁沙漠》，黄梅峰、麦慧芬译，台北：马可孛罗文化事业股份有限公司，2000）；*China: Her Life and Her People* (London: University of London Press, 1946); *George Hunter: Apostle of Turkestan* (London: China Inland Mission Press, 1948). Cable, Mildred etc..*The Challenge of Central Asia: A Brief Survey of Tibet and its Borderlands, Mongolia, North–West Kansu, Chinese Turkistan, and Russian Central Asia* (London: World Dominion Press, 1929). French, Evangeline and Cable, Mildred and French, Francesca. *A Desert Journal: Letters from Central Asia* (London: Constable& Co, 1934).

[2]木拉提·黑尼亚提在<新疆内地会传教士传教经历及其中外文姓名的勘同>（《西域研究》期 4（2003），页 83–90）中利用新疆外事档案，且以三姐妹的出版物 *George Hunter: Apostle of Turkestan* 为主要材料进行写作。陈才俊的<基督新教传教士与近代新疆的社会文化发展>（报告于第三届「宗教对话与和谐社会」学术研讨会<2011 年 6 月 10–12 日·中国兰州>的未刊论文），亦将三姐妹的著述直接作为史料使用。

同文化背景、不同社会阶层的人群之间的往来关系，让那些在史书中罕见的普通人物（譬如女性、孤儿、赌徒、仆役等）和日常生活（包括衣食住行和言语表情等）在这里成为主角，让研究者得以接触到长期被隐匿在西北政治史和灾荒史中的基层社会。这是不可多得的研究西北区域社会史的第一手资料。第五，本文的论题并不属于基督教与其他宗教在神学或传教学范畴的讨论，传教士也无需杜撰这些与信仰问题无关的内容，笔者也不会使用她们对于信仰问题的观点。

另一个方面，即使这些材料真实有效，研究者也不能凭借孤本以论史。在甄别和分析传教士文本的过程中，笔者利用有限的地方史料和大量他人记述与其做对比参照。正如《华北的小农经济与社会变迁》亦是将早期的人类学调查资料和地方档案结合起来，对地方社会史的研究所做的尝试性突破。[1]就地方史料而言，时人编写的地方史志可作为传教士文献的重要补充。[2]然而，上世纪二三十年代的大部分甘肃档案在 1943 年被毁，[3]1930 年之前的民国资料几乎无迹可寻。[4]新疆的外事档案倒是保存了三姐妹进出新疆的相关资料。[5]英国伦敦大学亚非学院（SOAS, The School of Oriental and African Studies）保留了内地会档案，其中有关这三位传教士的会议记录已经在 Benson 的著作中多有使用。[6]所幸的是，当时大量的西北探险录、游记、考察日记和杂志、期刊中的旅行文章，可以帮助尽量弥补档案数据的缺憾。例如，“西北行纪丛萃”系列已成为研究二三十年代西北社会的主要依据。[7]其他途经的传教士、外国探险家、新闻记者、外交官等的回忆录，也可对传教士的写作加以补充。[8]如同戴维斯不得不借用临近村庄的环境和同类文书，去推测和再现马丁・盖尔生活的历史场景。[9]本文的研究和写作也力求综合运用上述材料。此外，偶有田野调查和口述访谈的收获为研究者提供了历史感，使之更生动地回到传教士写作的文本中去。[10]

[1][美]黄宗智着，《华北的小农经济与社会变迁》（北京：中华书局，1986），页 49－50。

[2]诸如朱允明的《甘肃乡土志稿》、慕寿祺的《甘宁青史略正编》、张大军的《新疆风暴七十年》以及《甘肃通志稿》等。

[3]姜洪源：<甘肃民国三十二年毁档事件始末>，《发展》期 2（2009），页 157。

[4]笔者在甘肃省档案馆保存的所有外国人员出入往来记录中，没有找到冯氏姐妹和盖群英的踪迹。甚至酒泉（即传教站所在地肃州）档案馆也全然不见三位女传教士的记录。更奇怪的是，关于近代甘肃的基督教，只有《甘青宁史略》和《甘肃通志稿》记述了古代基督教传入的情形，《甘肃文史资料选辑》的民族宗教专辑（即第 31 辑）刊载了部分民国时期基督徒对当地教堂的回忆，甚至《西北民族宗教史料文摘》（甘肃分册）中亦未提及传教士。或许也是档案被毁，史学工作无从入手的缘故。

[5]譬如，新疆档案馆外事档案卷宗 1–2–18 中记有传教士三姐妹 1930 年离开乌鲁木齐返回甘肃时的放行记录和金树仁对她们转赠福音书的回函致谢；还记录了三姐妹于 1932 年 4 月 20 日到达吐鲁番，再到乌鲁木齐，与养女同行。此外，卷宗 1–2–360 和其他多出档案中有关于驻新疆的内地会传教士马尔昌和乔治·亨特的活动记载，此处不再列举。

[6]Benson 惠寄部分数据给笔者，使本文获益，特致谢忱。

[7]诸如明驼：《河西见闻记》（上海：中华书局，1934（民国 23 年））。范长江：《中国的西北角》（北京：新华出版社，1980）。「西北行纪丛萃」（兰州：甘肃人民出版社）之陈赓雅：《西北视察记》，甄暾点校（2002）；陈万里：《西行日记》，杨晓斌点校（2002）；林鹏侠：《西北行》，王福成点校（2002）；徐炳昶：《西游日记》，范三畏点校（2002）；顾颉刚：《西北考察日记》，达浚、张科点校（2002）；谢晓钟：《新疆游记》，薛长年、宋廷华点校（2003）；高良佐：《西北随轺记》，雷恩海、姜朝晖点校（2003），等等。

[8]譬如 Mrs. Taylor, Howard. *The Call of China's Great North–West or Kansu and Beyond* (London: China Inland Mission, 1923).Zwemer, Samuel M. *The Cross above the Crescent: The Validity, Necessity and Urgency of Missions to Moslems* (Mich: Zondervan Publishing House, 1941). 【瑞】斯文·赫定：《马仲英逃亡记》，凌颂纯、王嘉琳译，（银川：宁夏人民出版社，1987）；《亚洲腹地探险八年（1927–1935）》，徐十周、王安洪、王安江译，（乌鲁木齐：新疆人民出版社，1992）。【英】凯瑟琳·马嘎特尼：<一个外交官夫人对喀什噶尔的回忆>，王卫平译，载《外交官夫人的回忆》，（乌鲁木齐：新疆人民出版社，1997）。

[9]Davis, Natalie Zemon. *The Return of Matin Guerre* (Harmondsworth: Penguin Books, 1983).

[10]笔者曾遇到一位兰州山字石教堂的信徒，他全家皈信基督教，始自其祖母有一日清晨遇到「骑在毛骡上的外国人」。然而，访谈对象所描述的穿著、情景和对话内容，几乎与笔者在传教士文本中所见的描写如

不可否认，这些史料本身也存在明显不足。譬如，文本写作多以故事和人物为主要线索，其精确的时间表述，是笔者使用其书信的写作时间和她们出现在 *China's Millions* 信息报告专栏中的行程时间和路线进行对比，才考证得来。再如，文中提到她们所遇之官员、活佛或寺院多无具体名称，其他人物（甚至当地教会内的同工）常以有姓无名或别名/绰号的方式出现，使得笔者几乎无法查证。[1]不过，本文的研究建立在各种人物的社会关系和往来活动之上，其具体名号的模糊虽会造成行文表述的生涩，但并不影响真正的研究成果。而且，也正是因为史料本身的局限，研究者通常更着力的问题是——如何使用、分析已有材料的方法论。

（二）方法论的探讨

在整理传教士的写作文本、比照其他资料的过程中，笔者发现：有一些人物和角色频繁露面——乡绅、县官、活佛、军人以及更多的形形色色的老百姓；他们的故事和生活大多围绕着类似的主题——饥饿和乞讨、天气与水源、税费和鸦片、各种买卖；而人群聚居区和事件发生地也集中在——集市和衙门。如此的场景提醒笔者，杜赞奇的“文化”和“权力文化的网络”可以作为进入这批材料的有效途径。

通过以“文化”指涉各种关系与组织中的象征与规范，杜赞奇提出一种理解中国华北农村的网络模式，这个网络“由乡村社会中多种组织体系以及塑造权力运作的各种规范构成，它包括在宗族、市场等方面形成的等级组织或巢状组织类型”。同时，这个网络还是正统和权威得以产生、表现及再生的发源地。[2]然而，我们可以看到理论模型的提出与另一项实证研究之间的距离。相较于杜赞奇笔下更体现“国家”与“地方”垂直权力博弈的华北农村，这三位传教士所处之河西走廊和新疆地区的“巢状结构”存在着另一种更复杂的权力体系。譬如，杜赞奇的研究批判地使用了施坚雅的市场理论，[3]并以超越市场的村民关系（通过婚姻、文化、法统等方面）作为分析华北乡村的主要视角。然本区域的特征之一便是商道和贸易，市场的形成和范围亦是各种关系得以连结的重要基础。再如，多元文化的背景和民族宗教的混杂共存是本区域的另一个独特之处，同时也必然使哪怕是最小村落单位的小区存在着更加复杂的关系。本文虽不能展开讨论这些问题，但会在实证分析中将如此复杂的因素加以考虑。

仅权力及其运作而言，杜赞奇的研究首先预设了国家权力自新政以后向地方小区的渗透。然而，这个预设本身是否成立？在文本研究的地域空间内，“中央”和“国家”的号令鞭长莫及，真正掌握权力并实行社会控制的是地方军人和代表省府的官员和衙门。在本区域内，垂直渗透倒不及较为横向的多元权力架构那么明显，似乎这里的权力存在着一种黄宗智笔下的“表达”与“实践”的矛盾统一。第二，面对强势的军方力量，本区域内的乡村政权的领袖和乡村社会的宗教，似乎没能充当杜赞奇所说的“保护人”角色。那么，缺乏庇护的当地民众自身该如何自处？第三，倘若“巢状网络”的模型较胜施坚雅的几何化模型，那么“巢”之边界又是甚么？该模型或权力体系中是否存在一些空隙，得以为潜

出一辙。

[1]这样的书写笔法可能出于习惯和亲切表达（如今天的教会中也常称「张姊妹」或「王弟兄」）；也可能为保护一些活佛或基督徒本人的私人权益而专门隐匿全名，在新疆的传教士乔治·亨特就曾解释过用这种方法保护改宗基督教的当地人。

[2]参见[美]杜赞奇(PrasenjitDuara)着，王福明译，《文化、权力与国家：1900–1942 年的华北农村》（南京：江苏人民出版社，1994），页 13，20－21，33。

[3][美]施坚雅(G. William Skinner)着，史建云、徐秀丽译，《中国农村的市场和社会结构》（北京：中国社会科学出版社，1998）。

在的或外来的新生力量提供生存可能？以上的问题，便促成了本文的研究。为此，笔者力图将材料中的信息片断拼接并复原成完整的故事，再从中挖掘传教士和基督徒群体与本地（跨文化地区）民众和掌权者之间的关系。

必须说明的是，杜赞奇关于华北农村的理论模型与本文的实证研究之间，存在着同与不同；文本既非为杜赞奇的理论做注，亦非以另一个个案去挑战之。实则，本文分析材料的方法论受启于"权力文化的网络"，且继续关注着杜赞奇所关注的一些十分切合实际的社会史元素（譬如不同权力的代言人、角色、小区资源等）。笔者沿用这一研究方法，但不是用该网络去解释中央政权在乡村中建立权威的过程，如华北农村的研究那样；而是将结论止于这个结构/模型本身，更细致地检视——它是否可以发展为一个更复杂、全面，且富有弹性和动态的结构/模型？它是否可以成为我们理解基层社会权力网络的有效途径？它是否可以从较为复杂的西北区域提炼出来，而被运用于其他的区域史研究？

本文中，笔者首先勾画出本区域固有的时代背景、社会情形和权力体系，再以传教士的进入和立足为线索，探究三姐妹、高金城的基督徒团体与当地官、绅、商、军、宗教领袖之间的相遇，并从中分析各种权力运作和传教士在本地权力网络中的处境。最后，本文第四部分将复原出一次司法事件的原型，尤其在故事细节中挖掘传教士和基督徒如何在各种权力的张力之间，寻找生存和发展的契机。

二、本土的地理空间和权力网络

（一）区域环境和时代背景

下图所示即为三姐妹和高金城长期工作的地域——甘肃的河西走廊和新疆东部，标示出的地名即为深居欧亚大陆腹地的各个绿洲，由古代丝绸之路连接。本区的生存空间农牧业交错，蕴生了多元的文化因子。绿洲和道路沿途都是高原、戈壁和沙漠，气候干旱、风化严重，所以城镇的诞生和维持几乎完全依赖于天然水源的滋养。[1]

[1]源于祁连山的石羊河、黑河和疏勒河受冰雪融水和少量雨水补给，于甘肃境内的戈壁滩上和山间盆地形成地下潜流或绿洲。在新疆，河流水源的补给主要靠山地降水和山脉积雪、冰川（由雪岭、冰峰形成）融水。

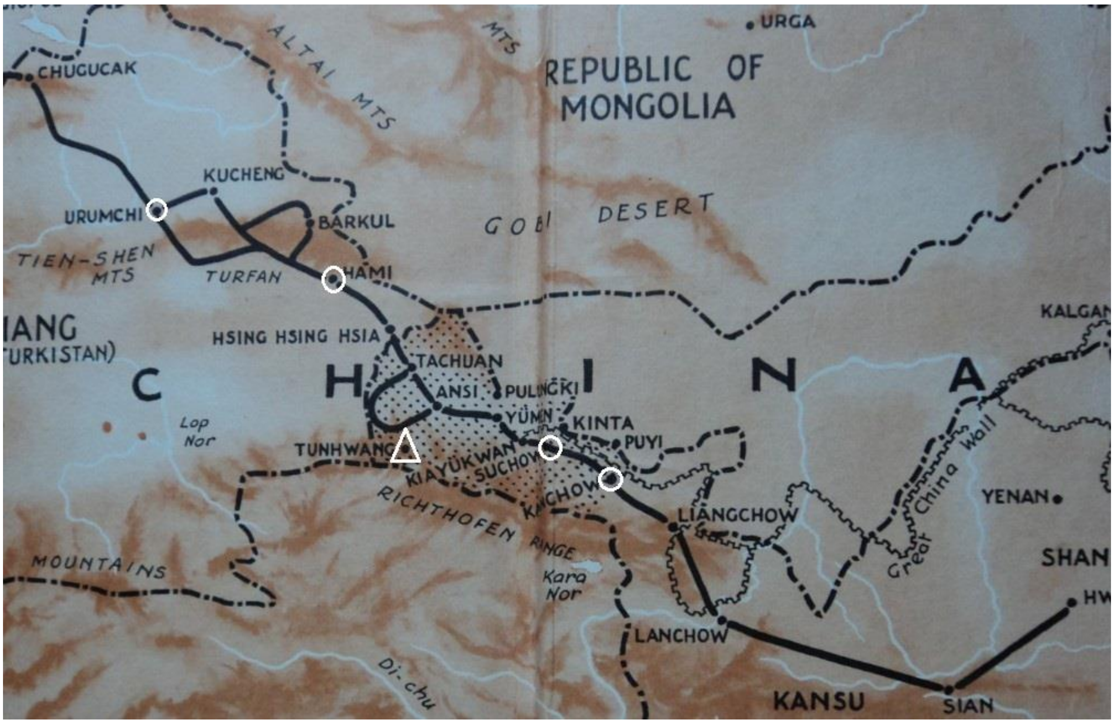

图 1－1　三姐妹巡回布道路线图[1]

上图路线及标示之处，即为传教士工作的重点区域。不难发现，如图所示的路线以乌鞘岭以西的甘肃河西走廊为主，恰为西北商贸要道——甘新大道及周边村镇。[2]甘新大道指由兰州西出河西走廊，经过嘉峪关、安西越抵哈密，再翻天山进入巴里坤、古城（今奇台），在甘肃境内为官设驿站、军台大道，在新疆境内为营搪大道。这条路是清同治年间，左宗棠进入新疆的主要行军“官道”，[3]民国时期成为陕甘通往新疆的大车道、西北交通干道。另外，三姐妹还经过三道沟、黄芦岗，是为当地另一条重要道路——“甘新间道”，即“光绪初年，左文襄公进兵新疆，因水草不便，从三道沟，桥湾营出边走蒙古草地，入黄芦岗进剿省城，未尝经安西，哈密间戈壁”。[4]这些道路直至 20 世纪 30 年代中期才被大规模修整，加宽路面、铺垫沙石。[5]中日战争爆发后，为通苏俄军需物资，甘新大道被视为“故将来中苏间唯一有效之交通线”，[6]国民政府成立交通部西北公路局后，于 1939 年建成

[1]源自 William J. Platt, *Three Women: Mildred Cable, Francesca French, Evangeline French, The Authorised Biography* (London: Hodder& Stoughton, 1964).

[2]参[清]袁大化修，王树楠、王学曾纂：《新疆图志》卷 79《道路》，东方学会校订，1923 年（民国 12 年），铅印本。参甘肃省政府建设厅编：《甘肃建设专刊》（附《甘肃全省汽大车道路图》），1944 年（民国 33 年），手抄本，甘肃省图书馆藏。

[3]左宗棠言，收于阙名氏着：《驿站路程》，载[清]王锡祺辑：《小方壶斋舆地丛钞》（第一帙）（杭州：杭州古籍书店，1985 年）。

[4][清]袁大化：《抚新纪程》，页 24，载沈云龙主编：《近代中国史料丛刊》（一编第十辑）（台北：文海出版社有限公司，1966 年）。

[5]甘肃省至 1924 年始建公路，参甘肃省公路交通史编写委员会：《甘肃公路交通史》（第 1 册）（北京：人民交通出版社，1987），页 193–194。直到 1934 年，斯文·赫定的考察团仍需在安西到肃州的路上边行车，边修路；1936 年三姐妹从乌鲁木齐返回肃州的道路，才见汽车可以顺利通行。

[6]刘冰、王素勤编：<全国经济委员会农业处转送之西北农业、畜牧业和社会经济考察报告（上）>（1934 年 8 月 22 日函件中附文《西北农业及畜牧事业考察报告——甘肃青海之行》，《民国档案》期 2（2001)，页 13–21。

了甘新公路，即今日 312 国道的主要路段。

在这条道路的沿线区域内，河西地区“赤地如剥，秃山千里，黄沙飞扬”，但靠祁连山雪水（而非降水）补给的甘州具有较好的自然条件。甘州向南即为“藏区高地”（属李希霍芬山）[1]，生活着原甘州回鹘人，即裕固族（西裕固）人。肃州是明长城内的最后一个城市，是仅次于甘州的丝路商贸中心。它地处甘州和玉门之间，方便与甘州教会联络；且向西紧邻明长城西端——嘉峪关，即传统中华文明的边界；向北接蒙古游牧族群；向南抵藏族区域，且有道路通向英属印度。肃州还是古代丝绸之路的军事和交通要地，人口多、贸易频繁。但即使在肃州城内，大风裹挟着沙砾、碎石，也能连续吹两天两夜，把整个房间都埋在一层厚厚的沙土下。肃州以北的马鬃山区聚居着毛发发达的蒙古人，他们有蓝色的眼睛。位于肃州西边的嘉峪关是明长城的最西端，关外即为茫茫戈壁和散落各处的古城池废墟。经安西，便是丝绸重镇敦煌，敦煌城南常有汉人、突厥人、蒙古人、藏人往来其间。作为汉、藏、回、蒙文化板块的交界地带，此一区域的民族和宗教成份不可谓不复杂。

经过星星峡（亦作猩猩峡）——亚洲中心、古丝绸之路的重要关口，即可由安西到哈密、远至新疆南北。清雍正年间设有军台驿站，民国时期的驻扎着军营，所有路过此处的行人都会被盘查，甚至滞留。从星星峡到哈密之间，是沙漠的边缘，道路全是碎石和沙碛，昼夜温差极大。哈密则为瓜果集市，集市上的人们操着各种语言讨价还价。乌鲁木齐的大街小巷，充斥着俄罗斯制成品。

作为时空坐标轴的另一部分，1923－1936 年间的本区历史可用动荡不安、兵连祸结来概括。1925 年底，冯玉祥任甘肃军务督办。1928 年河州事变，马仲英起兵反冯，祸及甘、宁、青、新，历时六载。[2]1930 年中原大战后，冯玉祥部撤出甘肃，河西一带为青海籍马家军阀盘驻。概观之，河西各县的实际控制权主要在青马军队势力，“名虽听命中央，服从省府，然而在事实上的确不然。”[3]而在新疆，主政者实行独裁，其个人性情和谋略能够影响新疆的政局。杨增新时期的新疆（尤其是北疆）表面上相对安定，积弊沉屙犹在。1928 年，杨增新被杀，新疆陷入蜂起的叛乱和各方打击报复之中。金树仁（1928－1933）上台后积极扩军，导致军费激增，直至反金起事不断发生；同时，马仲英燃起新疆东部的战火。1934 年，盛世才逐渐稳定新疆。

若说政局不安是当时整个中国的情形，那么，频发的自然灾害和不正民风更加剧了本地区的社会问题。民国时期的甘肃，旱灾、地震造成地方饥馑和大量人口死亡。[4]同时，赌博、吸鸦片、卖妻鬻女、蓄奴等恶习也屡见不鲜。尤为突出的是，鸦片的种植、买卖和吸食为甘肃流弊之一，民国期间屡禁不绝，因为烟款是财政、军饷的重要来源。于是，长期的鸦片泛滥使得人们精神颓废、市井死气沉沉。新疆的大小绿洲所受自然灾害影响不大，只因连岁兵燹而民不聊生。

[1]即祁连山脉的一部分，在河西走廊的南缘。

[2]1929 年元旦始，甘肃分省，宁夏、青海各独立管辖。

[3]张学孝，〈庆祝河西季刊声中我们应有的几种态度和希望〉，《河西》创刊号，1934 年 8 月 15 日，页 31。

[4]时人评述，不胜枚举。譬如，1926 年，「夏秋无收，饥馑乃至，大旱之后，继以冰雹为灾，山洪暴发，……草根树皮掘食殆尽，鬻妻卖子，惨状难言。」（《大公报》，1926 年 10 月 20 日）1928 直至 1930 年，即以陕甘为中心的「民国十八年大旱」造成「全省至少有四成田地未能下种」（《申报》，1929 年 6 月 26 日），甘肃许多地方出现严重饥馑，人口减少近 200 万。当时有报导说，「查灾者多不敢深入，恐粮尽水绝而不生还。」（《大公报》，1929 年 10 月 10 日）1927 年武威发生 8 级大地震，持续余震长达 10 年，死亡 8 万人，伤 4 万人，参见李培清修，唐云海纂，《古浪县志》（1939，即民国 28 年），载中国西北文献丛书编辑委员会编，《中国西北文献丛书》（第一辑）（兰州：兰州古籍书店影印，1990），卷 48，页 164。

（二）当地的权力体系

地方乡绅等人作为“经纪”，在国家与地方的权力冲突之间保护着村庄小区——这是杜赞奇的主要研究结论之一，黄宗智、孔飞力等学者同样提到这种“保护人”或称“经纪体制”的角色功能。[1]然而，笔者在这批关于二三十年代西北农村的写作资料中，遍寻不见任何的“保护人”。反而，其中多见“经纪人”主动地或被动地游走于权力网络之间，攫取社会资源、掠夺普通百姓；即使那些最“善良”的地方领袖，也只是求得自保，并无任何救护行为。终至百姓如戈壁流沙一样，四散逃亡，社会基础崩塌。这部分直观地呈现本区域固有的基层权力体系，介绍公共资源之上的各方权力角色。

官、绅、商的共谋

当地官员和士绅负责运转日常政务、管理公共资源、处理本地纠纷，这与其他地区的乡村小区类似。但由于本区以商道和市场为基本特点，[2]商人也在地方权力中扮演重要角色。

1927 年，甘肃省按照国民政府的《县组织法》办理自治，但直至 1932 年，这些“自治”组织[3]仍未普遍建立。1934 年 10 月，行政院为“防匪”（指当时在野的共产党），令甘肃省推行保甲制度。事实上，在自然村向行政村转变的过程中，乡村原有的自治组织过渡为行政规划的不同单位，则乡绅往往谋求地方官职，同时，在地的商人大户也可能买到一官半职。于是，官、绅、商三者的身份可以流转或重迭，地方权力便掌握在他们的利益共谋或私人关系之中。有时，这种关系显得微妙和复杂。在 1934 年的肃州，“各县稗政，难以尽言，最坏者莫过于各方向县府送礼也。每次送礼，常需现洋三五百元，然后为首者即好向民间苛派。县长受之，自与理法相违；但拒之，对各方反不讨好。”[4]此处的“各方”并未指明，但既然送礼者能再“向民间苛派”，他们当属于各村镇具有权威之人。对乡民而言，拥有权威的乡绅/族长才能使得“苛派”具备天然的合法性。

再或者，官、绅、商三者之间以合作的形式共同管理公共资源——尤其是戈壁沙漠中的驿站和水源。在新疆境内的丝路古道，每隔 30 或 50 英里即有一处水利设施，每处水利系统包括一口井和周边的几所简陋小棚屋或院落（即为旅店）。水井本身需要被仔细打理，以防流动的沙石将它堵塞。所以，每个旅店的老板不仅有责任接待往来商旅，还必须保护和维持此井的水源供应。于是，这位店主虽不是公务人员，但可收入一份政府的津贴。若水源相对丰富，旅店周边还会开出农田，供人生计；继而发展成一个集市，聚合人群；再围上城墙，便形成一座小镇。[5]由此可见，小镇日常生活和货物贸易的中心就在这个旅店，而且周边区域内的水权由店主和他所联络的当地官员共同经营和控制。

宗教权威的力量

本区内多元文化共生，主要包括信仰藏传佛教和伊斯兰教的族群和信仰汉传佛教、道教或其他民间宗教的汉人。宗教领袖作为现实与超越之间的媒介，同时受到族群和教内的

---

[1]这个论点贯穿「权力的文化网络」始终，《文化、权力与国家》有多处详细阐述，譬如页 45－46。
[2]甘新大道自汉代就是丝绸之路不同线路的合并；民国时期，它仍是西北贸易的最重要商道，发挥通衢作用。所以，商贸活动是本地的典型特征。关于近代西北的市场网络，参见樊如森，〈民国时期西北地区市场体系的构建〉，《中国经济史研究》期 3（2006），页 158–167。
[3]5 户为邻，5 邻为闾，100 户以上农村为乡，市街为镇，20–50 乡镇为区。区、乡、镇分别设公所，由区长、乡镇长、闾长、邻长负责。
[4]陈赓雅着，甄暾点校，《西北视察记》（兰州：甘肃人民出版社，2002），页 177。
[5]*China's Millions*, [Toronto] (1938), p.21.

支持，这种绝对性的权威也渗透到小村庄等微型小区。[1]此处分别简述藏传佛教、伊斯兰教和汉人庙宇的权力状态。

关于藏传佛教——藏传佛教的寺院和高级僧侣可坐拥雄厚的商业资本，从事高利贷活动。同时，活佛们与当政者和军阀也保持着较好的私人关系，互为方便。比如，一位来自阿尔泰地区的喇嘛可以随时自由出入新疆，因为他持有督军亲自批准的通行证。再如，甘州附近某寺院的活佛可能与阿尔泰地区一位拥有喀尔玛克（*Kalmuk*）子民的蒙古王公（Prince of the Edzingol）[2]是叔侄关系。[3]

关于伊斯兰教——穆斯林的族长即为坊上的教长或其他名目的宗教领袖，用神学权威实现对家族内的控制。由此形成的穆斯林家族像中国传统宗族一样，有族、家、房、支系和亲缘网络。在村庄内，清真寺是穆斯林生活的中心，大家族的族长就是清真寺的教长，或者二阿訇、三阿訇。[4]这样族教一体的制度使阿訇或毛拉成为本小区的权威，负责处理区内穆斯林与外族、外教的关系。

关于汉人庙宇——汉传佛教、道教或民间信仰的寺庙都被三位女传教士视为偶像崇拜的地方。中国传统宗教和民间信仰虽然混杂，但都具有公共性的特征，则寺院的管理者至少在地方乡土社会中拥有一定的影响力，甚至拥有地产。1934 年，住于敦煌千佛洞的三名道士（其中一人来自甘州）可将千佛洞的土地出租给农民，按时收租，而当地农民则服从其管理。[5]

军方的强势介入

自古以来，征战和行军是西北边塞的常景，本地固有权力代表和普通民众都对各种长期盘踞或轮番进驻的军队（尤其在二三十年代）习以为常。“今日欢送委员，明日欢迎军队”，平民百姓各家门口均高悬红布，而布上不写字，表示对任何往来军队、官员的欢迎，是为节省布料。[6]然而，部队必然为给养而攫取本地资源，则会打破权力网络的原有平衡状态。杜赞奇认为，当国家对地方权力垂直渗透时，乡村政权的领袖和乡村社会的宗教充当保护人的角色。[7]但在本区内，当军队以税款、军饷、摊派等名目搜刮本地百姓和粮田，官、绅、商却表现出实际的不作为，甚至趁机谋取私利或明哲保身。

1924－1927 年间，甘肃财政收入的三分之二支付了军费，而且逐年增长。[8]这些钱大都来自田间地头的农民。因为乡绅与地方官已将自己的上等田地报荒，免去粮赋；而穷苦农民真正贫瘠的土地，仍然按亩上缴粮食和鸦片，实际负担就更重。几乎所有的西北考察的笔记都描述了本地百姓遭受军队剥削的场景。譬如，1934 年，中瑞西北考察团路过安西时

[1]上层的藏传佛教政教合一和回族军阀与伊斯兰教各教派、门宦之间的复杂关系，不在本文讨论范围之列，仅以传教士所见、所记的微型宗教权力为主要讨论对象。

[2]Edzingol 介于额济纳和甘州之间，在明代是漠北鞑靼领主牧地，清乾隆年间设置额济纳旧土尔扈特特别旗，今属阿拉善盟。喀尔玛克（Kalmuk）蒙古，即吐尔邑特蒙古，是额鲁特（Oriat）蒙古的一支。

[3]*China's Millions*, [Toronto] (1925), pp.118–119; *China's Millions*, Vol. 32 (1924), p.128.

[4]许宪隆，〈家族制度与西北穆斯林家族社会〉，《广西民族大学学报》（哲学社会科学版）期 5（2007），页 71。

[5][瑞]斯文·赫定(Sven Anders Hedin)着，徐十周、王安洪、王安江译，《亚洲腹地探险八年（1927–1935）》（乌鲁木齐：新疆人民出版社，1992），页 700–701。

[6]陈赓雅，《西北视察记》，页 265。

[7]参见[美]杜赞奇(PrasenjitDuara)着，王福明译，《文化、权力与国家：1900–1942 年的华北农村》（南京：江苏人民出版社，1994）。

[8]参见〈甘肃通志稿·财赋志〉，《西北稀见方志文献》，载中国西北文献丛书编辑委员会编，《中国西北文献丛书》（第一辑）（兰州：兰州古籍书店影印，1990），卷 27–29。

见到难民，斯文·赫定(Sven Anders Hedin)说："那些丧尽良心的将军们为了维持自己的军队，对老百姓敲骨吸髓，榨干了他们的血汗。"[1]

驻军、过往部队都是摊派税收的名头，而县政府负责收缴钱款。当地"父母官"与乡绅不愿或不能充当杜赞奇所言的保护人，而是具备另一种角色功能。一方面，执行收缴任务的当地官员尽心尽力，既为自己获取钱财，也为与军方保持利益共享的关系。若农民不能按时缴纳税费捐款，则会遭到县府的鞭打绑缚。[2]另一方面，地方官又不得不屈从于强势的武装暴力，不能收齐军款或不愿合作的县长则难以自保。在高台县（甘州和肃州之间），"军款急如星火"，县长被软禁不能出门，"因为前任县长是为了款子太急借机会跑到省里去了。"[3]

三、传教士立足本地权力网络

（一）传教士在本区的往来活动

此处，笔者整理了材料中的日记、书信原文及其时间记录，将三位传教士进入本区域并与当地基督徒一起成为一个团体的活动加以简单勾勒。后文的一系列事件和分析的基本历史框架，便在其中了。

三姐妹进入本区始自 1923 年 6 月。她们从山西向西走，一路经过陕西到达平凉，于兰州府短暂休整逗留。此时，她们收到来自甘州的中国传教士高金城的书信，被邀请至甘州帮助当地教会的圣经学习。1924 年 4 月，她们抵达甘州，与当地基督徒一同布道。1924 年 10 月 13 日，三姐妹抵达肃州。因此城便于向多文化背景的人群传教，她们便选择肃州开辟新的传教站。[4]以此为基地，在巡游过嘉峪关、玉门、安西和敦煌之后，三姐妹于 1926 年底返回伦敦休假，并向内地会总部做报告和演说，介绍她们在中国西北和中亚的经历，募集资金；同时，伦敦非常关注正处于北伐和混战之中的中国，她们被视为关于中国局势的有效信息来源之一，亦成为关注的焦点。

1928 年 3 月，三姐妹与另一位原驻新疆的传教士马尔昌（Percy C. Mather, 1882－1933）[5]一同返回中国。因喜马拉雅山大雪阻路，三姐妹取道印度南下，再乘船回中国；后者与长驻乌鲁木齐的传教士乔治．亨特（George W. Hunter, 1862－1946）[6]汇合，返回新疆。从 1928 年秋至 1931 年的夏天，三姐妹回到肃州，并往返传教于嘉峪关、哈密、巴里坤（Barkul）、古城（Kucheng）、吐鲁番、乌鲁木齐之间的戈壁沙漠，留下使研究者聚焦于此的宝贵资料。

1931 年冬天，三姐妹与其聋哑的养女小寡寡一起，在传教途中遭遇战败受伤的马仲英，

---

[1][瑞]斯文·赫定，《亚洲腹地探险八年（1927–1935）》，页 733–734。
[2]范长江，《中国的西北角》（北京：新华出版社，1980），页 265。
[3]明驼，《河西见闻记》（上海：中华书局，1934），页 55–56。
[4]Linda Benson, *Across China's Gobi: The Lives of Evangeline French, Mildred Cable, and Francesca French of the China Inland Mission*, p. 95.
[5]Mather 的中文名另有马慕杰，参郭益海，<近代新疆内地会传教士马慕杰传教活动评述：兼评《中亚的先驱——马慕杰》>，《新疆师范大学学报》（哲学社会科学版）期 4（2005），页 58–61。三姐妹为 Mather 写成传记，参 Mildred Cable and Francesca French, *The Making of a Pioneer: Percy Mather of Central Asia*(New York: Frederick A. Stokes Company, 1935).
[6]Hunter 的中文名，另有洪特尔、胡进洁、胡进德。木拉提•黑尼亚提在《近代西方传教士在西方的活动》一文提及胡宣礼即为 Hunter，笔者认为，胡宣礼疑为胡立礼（H. French Reidley），而非 Hunter。关于 Hunter，三姐妹为其写成传记，参 Mildred Cable and Francesca French, *George Hunter: Apostle of Turkestan*(London: China Inland Mission Press, 1948).

并被因为随军医生。1932 年春天，她们成功出逃，只得经由乌鲁木齐、苏联、德国，返回英国。[1] 1933 年至 1934 年，又是一段在英国休整和写作、发表演讲的时间。

1935 年 8 月，她们通过西伯利亚大铁路到达新疆，再向东回到肃州，重访沿途的旧友（包括基督徒和非基督徒）。1936 年 8 月 25 日，一纸命令要求肃州的外国人必须全部离开此地。[2]之后，中日战争爆发、新疆驱逐传教士，她们便再也不能回到中国。

（二）传教士与官、绅、商、宗教权威的中国式交往

区域内的人口、田地和鸦片、赋税、水源等公共资源是各种权力的施展对象，强势的军阀、部分族群的宗教领袖和当地的政府官员、商人、乡绅在此基础上建立权力网络。相比于掌权者，传教士和基督徒群体也属于普通民众的行列，笔者将其视为公共资源的一部分，但其异质特征和较强能动性会使这个网络呈现动态变化的可能。

从外部进入本地的传教士——无论是来自英国的三姐妹还是中国基督徒高金城，首先必须与本地不同的权力代表之间建立关系并获得支持，才能立足。高金城刚到甘州时被一个佛教寺庙收留，后逐渐站稳脚跟，皆因他懂得西医，可以治病救人。起初，他轻松地将一位妇人脱臼的下颌推回原位，当地人则对其医术赞口不绝。日积月累，数次成功的诊断和治疗使高医生声名远播。但当他开始大胆地在寺院台阶上宣讲基督教时，僧人和一些本地民间信仰者则聚众闹事，要将他驱逐出甘州城，高金城束手无策。此时，当地一位曾受过高金城医治的士绅（town Elder，原文直译为“长者”）使得整个局面发生扭转。他向人群说，这所庙宇由他捐资修建，若不能留住高医生，他就要向僧人索回善款。于是，高金城不仅能留居甘州，而且还紧挨着寺庙开办诊所和圣经学习班，与僧人们成了邻居。对于乡民来说，生于斯、长于斯并且受到尊敬的地方乡绅即为权威，享有他们所赋予的天然合法性。对于寺庙的代理人，服从于他赖以生存的赞助者，也是必须的。所以，初到此地的基督教传教士虽能以行医被当地民众接受，但扎根、布道，仍需依靠当地乡绅（拥有权力者）的帮助。

三位英国女士亦为如此。对她们而言，“女教师”是一副好标签，尤其在教育资源严重不足的甘肃地区。[3]传教士会专门给肃州道台[4]和防务官（Minister of Defences）等人的女儿、夫人们上课，教她们注音字母。[5]由此，地方官则不反对她们的福音工作，因为这是一揽子交易（a package deal）。同时，三姐妹可以提供医药和救济等帮助给亟需福利性公共服务的当地社会；而地方官却不能履行这一职责。于是，他们很难拒绝送上门来的传教士，继而给予她们一些活动的空间。“互惠性服务”则形成传教士与地方官之间的隐形契约。此外，三姐妹也不放过任何可以利用“关系”（tie/relation）[6]的机会。但凡接到地方官员或士绅的宴请（为祝寿或地方事务），三位女士都会到达这些社交场合，并将事先准备好的新约、

[1]根据新疆档案馆外事档案卷宗 1–2–18，三姐妹于 1933 年 4 月 20 日到达吐鲁番，同行的小女孩被登记为 19 岁。

[2]传教士缘何、被何人命令离开甘肃，尚且无法得知。笔者仅在甘肃省档案馆中见到一份 1937 年限制外国人进入战略和军备地区的省府命令。鉴于甘州、肃州在河西走廊的战略地位，可能与她们的外籍身份有关。

[3]关于三十年代的甘肃教育情形，参顾颉刚致函杭立武，谈及补助西北教育的问题，参见顾颉刚着，达浚、张科点校，《西北考察日记》（兰州：甘肃人民出版社，2002），页 237–240。

[4]民国时期，甘肃政区分为省、道、县三级，1927 年废除道制。传教士此处所记时间是 1925 年，则此人应为安肃道的道台，下辖肃州、金塔、高台、鼎新、安西、敦煌、玉门七县，治所肃州（即酒泉）。

[5]*China's Millions*, Vol.33 (1925), p.145.

[6]汉学界对中国的「关系」多用「GUANXI」直接音译，近似于格兰诺维特的「连带」概念（格兰诺维特的社会关系网络概念本身也受到「中国特色」的启发）。

福音单张和图片都送给宾客。总之，掌权者通过合作和提供资源的方式表达自己对传教团体合法性的承认，[1]而传教士也在为自己争取这种支持、承认。

传教士在本地的长期工作还必须参与当地重要的公共事务、逐渐树立社会影响力。然而，在涉及到诸如人口户籍、税费摊派、灾害防救和司法等方面的公共问题时，传教士又不免与当权的地方官、乡绅、商人发生关系，甚至冲突。举例而言，水源是戈壁沙漠绿洲的生命所系。一般而言，若雨雪依时，绿洲农业可以获得丰收。但若当地不兴办水利或因争夺水权造成河渠淤塞、改道，旱时的田地收成则不及一半，农民无处营生。甘州虽是自然条件优越的绿洲，但也依赖于黑河的水利灌溉。一次，高金城到甘州附近村庄布道，主动卷入当地水权纷争。他看到水渠被垃圾堵塞，便与本村乡绅/族长（the leaders，原文直译为“首领”）见面，并呼吁村民改变现状。据悉，河渠堵塞是因为相邻两村曾发生水权争执，而当地治安官（the local Magistrate）切断了水路以示惩罚。暂且不论地方官的处理办法是多么愚蠢恶劣。仅就村庄的主事者来说，他们以权威姿态身处一村/族之首，却不为本村/族人谋利，使河渠纷争被搁置了长达三年之久。高金城自愿提出帮助本地人解决这个问题，他一边祷告、呼吁村民觉醒，一边带领甘州基督教青年会的教友清理河道。适逢当地治安官抱恙，请高金城医治。高医生便借此机会使他应允了本村的请愿，动工通渠。虽然在传教士的记录中，是次纠纷得到了解决，但问题仍普遍存在，如时人所言，“渠身未尽通顺，堤岸多所塌卸，渠水泛滥，道路阻滞。此由民情勤惰不一，心力不齐，官司又以向系民修，曼无督率。缺水之岁，则各争截灌，水旺之年，则随意挖泄，只图目前，不为远计。”[2]

三姐妹同样主动涉足本地的民间纠纷，甚至不得不求助于地方官。“小寡寡”（Gua–gua/ Little Lonely，原文音译）是某位蒙古头人和藏人姑娘一夜偶合的私生女，出生二十天后，被卖给肃州城里一位不能生育的民妇。六年后，她的继母发现这个女孩是先天聋哑，并且继母本人生下一个儿子。于是“小寡寡”被继母虐待，并沦为肃州街头人尽皆知的乞女。因为没有听说能力，不仅常被其他小孩嘲笑、欺负，还会被别人家的狗从背后咬伤。盖群英、冯贵珠和冯贵石认识了“小寡寡”以后，每天在传教站给她一顿饭，并且做新棉衣给她御寒。然而，继母不仅会脱掉她身上的新衣服，而且继续虐打她，让她睡在房间的地上。三姐妹想彻底收养“小寡寡”，完全照顾她。但继母不肯轻易出让对这个聋哑女孩的所有权，三姐妹不得不求助于当地的林姓（前述 Mandarin Lin，原是来自中亚的富商）地方官。林的亲信怀揣银元，佯装街头流氓，先诱使继母出卖聋哑女，则可用那些钱去购买鸦片（这妇人每天吸食鸦片成瘾，林姓官员正是利用了这个突破口），并以府衙作为交易地点，用县府的威慑力对付这位妇人。于是，三姐妹正式获得了“小寡寡”的抚养权，成为她的“三位妈妈”，并以盖了官印的契约证明其法律效力。[3]

关于宗教权威，小区内的宗教领袖个人与传教士的关系可以影响到村民/教民对待进入本地的“异体”基督徒的态度。在三姐妹笔下，她们普遍与喇嘛交好，甚至将藏传佛教的信徒视为最有潜力的传教对象。譬如，一位阿尔泰地区的蒙古王公（Prince of the

---

[1]在多元背景下，查尔斯·泰勒（Charles *Taylor*）就将共同体内异质文化群体之间的关系视为「承认的政治」。参[加]查尔斯·泰勒着，董之林、陈燕谷译，《承认的政治》，收入汪晖、陈燕谷主编，《文化与公共性》（北京：三联书店，1998）。

[2]《甘肃通志稿》之《民政三·水利一》；张维，《陇右水利录》（手抄本），卷 5。

[3]此后，三姐妹为「小寡寡」取名「Topsy」。因为聋哑儿童识别他人语言和自己发音的唯一方法是用嘴唇，所以取名「Top–sy」，发音时仅嘴唇变化，则易发音、易识别。后来，三姐妹为她办理护照，共同返回英国。当年的「小寡寡」随盖群英的中文姓取名盖爱联（love–bond 意译, Ai Lien 音译，取「爱让她们联系在一起」的意思），并音译为英文 Eileen Guy。参 Mildred Cable and Francesca French, *The Story of Topsy: Little Lonely of Central Asia* (London: Hodder and Stoughton, Ltd.,1937), pp.189–190.

Edzingol）[1]求医于高金城并结为朋友，他便介绍传教士与自己作为活佛的叔父（甘州附近某藏传佛教寺院的活佛）相识，彼此谈经论道。

但三姐妹与穆斯林的关系却不能如此和睦，甚至偶有冲突激烈上演。在靠近吐鲁番（新疆境内）的一个镇子，当地清真寺的“要人”[2]指使一些比较莽撞的年轻人当街烧毁福音书。他们一边烧，一边再来买。传教士拒绝出售时，他们就拿棍子和石头扔向这些闯入自己领地的基督徒。一个毛拉（Mullah）远远地站着看这群男孩叫嚣、威胁，如此情境下，沉默就等于鼓励。经历过义和团生死之劫的冯贵珠在突发事件中显得沉稳、老练，她认为，东方人最怕的就是为任何的事端承担责任。她果断地走向毛拉，说：“你可能知道我们有个重病人吧，看看这些男孩在干什么！是的，我们是外人，如果你希望我们离开的话，我们会走的，但是我必须请你负起责任将我们送走！”听到“责任”一词，上年纪的毛拉改变了态度。[3]他干涉了这群男孩，半个小时之内，四周就安静了。然而，传教士本人和笔者对此次事件有不同的理解。三姐妹最终将这一纠纷解释为女性的和蔼、友好态度与男人们的高傲、无知之间形成的鲜明对比。她们认为，毛拉的敌意多是源自于一个懦弱男人的恐惧。[4]但在笔者眼里，这个冲突本身反映了部分穆斯林与基督教传教士之间较为紧张的关系。从传教士的角度说，冯贵珠以“责任”之名震慑了毛拉，使其平息事端。她的经验，来自于庚子事变之后中国政府对涉外事件的处理办法和藏于背后的中外关系格局。即使在偏远的民族地区，传教士同样可在临危之时获得这“尚方宝剑”带来的便利。再从毛拉的反应和解决方法来看，他很恐惧承担“责任”。因为三位女士毕竟是英国人，毛拉也深知兹事体大。另外，冲突事件的转折点还体现了毛拉和清真寺对当地穆斯林社会的影响力。此后，为避免纠纷，传教士尽量在曾有过往的农家居住。其实，到达新疆的其他基督教传教士也不敢正面挑战穆斯林，甚至表现得比三姐妹更为温和。譬如，“俄人知其然也，故治所属地因其俗不易其教，英法诸教士知然也，虽游历所至，亦不以宣讲教宗为事，去之若浼而唯恐或攖其锋。”[5]

（三）传教士与军方势力的纠葛

三姐妹和高金城都与进驻甘肃的不同军队有过交集，其中又以“基督将军”冯玉祥的部下与传教士和基督徒的关系较为特别。1925 年，冯玉祥的国民军在甘肃实行一些政改措施（如禁止缠足、提倡卫生），移风易俗。但三姐妹的记录和关于冯玉祥的数据都显示，双方彼此未曾谋面，是冯玉祥在河西地区的军队和士兵与甘州、肃州的基督徒发生过关系。

1925 年冬，高金城在甘州街市上看到，几个士兵正在殴打一个倒在地上的年轻农民，甚至要拿锤子敲他的脑袋。高金城扑上去，让枪托打在自己身上，士兵为此震惊。随后，他说：“这是应该诉诸法律的事情。如果这个农民做错了什么，就跟他去见官，（而不是动手打人）。”[6]士兵们跟着高金城回到传教站，求他不要再计较，不要声张此事。高金城便这样做了。从事发时间看，这些兵丁可能属于冯玉祥的国民军。从处理结果看，士兵可能在得知高金城是基督教传教士的情况下，主动改变了态度。

---

[1]Edzingol 介于额济纳和甘州之间，在明代是漠北鞑靼领主牧地，清乾隆年间设置额济纳旧土尔扈特特别旗，今属阿拉善盟。喀尔玛克（Kalmuk）蒙古，即吐尔邑特蒙古，是额鲁特（Oriat）蒙古的一支。

[2]原文没有说明这是什么人的授意，只用「worthies」表达戏谑的口吻，译为「要人」。

[3] William J. Platt, *Three Women: Mildred Cable, Francesca French, Evangeline French,*p.172.

[4]*China's Millions*, Vol.39 (1931), p.189.

[5][清]袁大化修，王树楠、王学曾纂，东方学会校订，《新疆图志·交涉》，卷 56（铅印本，1923，即民国 12 年）。

[6] William J. Platt, *Three Women: Mildred Cable, Francesca French, Evangeline French,*p.124.

与此同时，肃州的三姐妹也遭遇了这些士兵。传教站的车夫在去周边村庄买东西的途中被几个士兵拦截，对方要求带走骡子和敞篷车。车夫不同意，就惨遭群殴，他的伤口上都糊满了脏东西。事发的消息传到家中，盖群英和冯贵石马上赶到现场，用相机拍下受伤的车夫，以留作证据。同时，她们联系并通知了冯玉祥，因为她们早就知道冯是体恤基督徒工作的。随后，一个士兵被逮捕。军营传话说，若车夫伤重致死，这名士兵将被处决。但其他几个当事人得知同伴因一个小小的农民而身陷囹圄，非常恼火，甚至扬言要报复传教站。三姐妹说，家中笼罩着焦虑和担忧，直到车夫的身体渐渐好转。在此事当中，三位传教士细心留取证据的“西方式”应急措施和联系高层军官的“中国式”处理方法，都令笔者惊叹。三姐妹没有说明她们如何“通知了冯玉祥”，笔者只能依照其惯常做法做类推——即通过自己在本地的社交关系，如熟识的地方官员或当地富商；而冯玉祥方面，曾评说过此类事件。1926 年秋，冯玉祥在绥远收到报告，军队中一个强迫百姓换马的连长被他的旅长枪决。冯认为此事虽小，但“军纪必须严明，骚扰百姓的事情尤不可有”[1]。显然，冯玉祥最关心的是政治理想和整肃部队，是否真心庇护传教士就不得而知了。在面对军队暴力的时候——哪怕是“基督将军”的部队，传教士与本地草根民众一样处于被动地位，充满无奈。1926 年 6 月 3 日，冯贵石写信给英国朋友说，“我们感觉到周边会有战事，我们很害怕。城门上也贴了告示，任何对军事行动有出言不逊或者揣测的人，都会被以军法处死。我认为我们不应该留在这里眼睁睁看着将要发生的事情。过些日子我们启程回英国，希望 1927 年 1 月 27 日能够到达，我们会从新疆和俄罗斯回到英国。”[2]

四、一场官司

外来的传教士（三姐妹和高金城）和逐渐发展起来的基督徒群体，是本地土壤中原本不存在的异质因子。当基督教团体的主张与当权者的利益发生冲突时，本地权力网络的张力加剧，必然导致纷争。笔者发现，三姐妹零散的各处史料共同涉及到一场官司，即本文开篇所提的疑问，关于高金城的入狱。兹将事件的来龙去脉整合在一起，分析如下。

1925 年春，建立已有半年的肃州传教站运转良好，三姐妹却有新的担忧和不安。一些曾经种植鸦片的农民在皈信基督教之后，将自家农田改种小麦，因此，只能收入原来五分之一的利润。甘州高金城的教会也是如此。更严重的问题是，基督徒的农田弃种鸦片后，部分烟亩罚款无处落实，这影响到当地军政双方的税费收入。同时，三姐妹还发现，当地基督徒牧养的牛群会不明原因地死去，也常有流氓暴徒到高金城的教会找茬，跟年轻的基督徒吵架。终于，在一次露天集会中，讲道和卖圣经的基督徒被指为挑衅当地神明，一些在场的当地民众也卷入争执，造成骚乱。凳子也被当作武器，各自摔破了。混乱渐息，有一个在当地家喻户晓的乞丐死在地上，基督徒被指是杀害他的凶手。后来，二十一个基督徒农民被抓去监狱，没有任何法庭审判。

三姐妹在写给英国朋友的信中，将此事描述为一场“有预谋、有组织的袭击”，使基督徒弃种鸦片、地方官利益受损和“流氓暴徒”都联系在一起。虽未明言，但笔者从其行文逻辑中推断，她们暗指这一系列的问题都是彼此有关的，而且挑起各种冲突的人是受人指派，甚至是受当地军阀或地方官指派的。三姐妹做这种猜测与其自身经历相关，因为她们自己收养“小寡寡”时就曾受惠于这种幕后操作的方法。或许，流氓与当权者的合作的确是当地社会约定俗成的一种解决之“道”。然而，三姐妹是此“道”的得益者，基督徒和教会却成了受害者，原因在于：收养“小寡寡”之事不仅与地方官个人利益无碍，而且

[1]冯玉祥，《我的生活》（上海：教育书店影印，1947，即民国 36 年），页 638。
[2] William J. Platt, *Three Women: Mildred Cable, Francesca French, Evangeline French*,p.141.

在某种意义上，三姐妹替他分担了救助的社会责任，还能帮他树立口碑，“利人利己”的事情何乐而不为。此次事件却大不相同，基督徒弃种鸦片使本地权力的有效性遭到破坏。当地政府与驻军必须向教会团体发出警示，既为维护权威，也为保持共同利益，即鸦片罚款和税费。

三姐妹甚至说，“那个老乞丐的命被有居心的人‘买’了，这种事情只在中国成为可能”。她们认为当地掌权者为达目的，很可能会以小人物的牺牲栽赃陷害基督徒。笔者不能完全相信传教士的一面之辞，但根据当地军阀和官员一贯对生命的轻视态度和行事方法，这是有可能的。三姐妹还在信中讲到，抓走的基督徒被鞭打虐待，很快就有一个死在狱中，“他们被绑着拇指悬吊在庙里面，被抽打、被恐吓，只有签一张放弃基督信仰的单据才能免除一死，也免他们的家中房屋被毁。”[1]这里的叙述与河西其他地方的逼款方式完全吻合，甘肃省财政厅长朱镜宙听闻武威（即凉州）县长说，“驻军每将老百姓送县政府来，用麻绳将两拇指扎好，高悬大堂的梁上，一面用藤条来鞭打，向他们逼钱；没钱，三日五日，任令悬空挂着，就这样被吊脱拇指第一节的每年要达数千人”。[2]不同史料的映证可以说明三姐妹在信中所言的真实。

事态继续发展。高金城向府衙请求帮助，希望被关押的基督徒得到释放。但是，他拒绝了一个上不了台面的妥协——让基督徒重新种植鸦片，则能平息风波。因此，不仅没能救人，他还在地方官那里失去了较好的交情。此处，当地官员的正式出场证明了前述闹事、抓人的幕后导演是地方驻军。同时，高金城的奔走也展示了地方官、传教士、军方三者之间的关系。官员与传教士曾有较好的私交，这是传教士一贯奉行互惠方针的结果，也是源于府衙对西医治疗的需要。但当这种个人关系与武装者的意愿相冲突时，地方官的权力和人情绝对地倒向军方，或许是出于自保，或许为了鸦片带来的利润。当传教士不妥协于暴力，当地政府官员成为中间人进行斡旋；调和失败后，则有本地富商出场，缓和紧张局面。三姐妹说，这位商人[3]曾帮助高金城建立医院和传教站，此时他带着礼物来跟高金城商量那个“妥协”方式，希望他改变态度，支持鸦片种植和买卖。但是，这个提议又被拒绝了。黄宗智曾描述过清代的县府是如何调节、化解矛盾，以免事态扩大、送呈省府的。[4]身处普通百姓和中央司法部门之间的地方官，意欲在民事矛盾中通过斡旋来解决问题；本案中，这位商人身处于地方官、军方势力和传教士之间，充任了与黄宗智所说的县令一样的功用。可以看得出，这是一个更复杂的区域样本，使得我们不得不将中央与地方、上层与下层的二元对立，转化为一个多元权力角色的较封闭结构。军方本身就是一种威胁本地小区的势力，而官、绅、商共同代表本地固有的权力格局，处于最强势的军方暴力与草根民众之间。但是，他们不仅不能或不愿保护本地人，而且顺服强权暴力，客观上助长了军方的嚣张气焰。

高金城的拒绝和坚持让整个事件陷入僵局，各方代表在权力网络中已无回旋余地。当然，传教士本人也失去了转圜处境的机会。打破僵局的唯一办法是——1926 年 2 月 17 日，高金城被捕入狱。三姐妹在 3 月 25 日的书信中写道，“高医生已经在狱中六个星期了，他的牢房是最低级的那种。审判一直在推迟，因为指控方找不到任何针对高医生的证据，而且必须等一个从兰州来的某委员审判这个案子。我们私下里得到消息说，找更高级别的长

[1] William J. Platt, *Three Women: Mildred Cable, Francesca French, Evangeline French*,p.123.

[2]朱镜宙，《梦痕记》（上），收入沈云龙主编，《近代中国史料丛刊》（二编）（台北：文海出版社有限公司，1966），辑 43，页 331–332。

[3]材料中多次提到，高金城在甘州的立足，是受到一个当地士绅的帮助，前文已述；但此事中，又有一位商人出场。笔者对此存疑。但无论如何，二者都是本地权力的代表。

[4]参见黄宗智，《清代的法律、社会与文化：民法的表达与实践》（上海：上海书店出版社，2007）。

官来释放高金城，可能是有效的。但我们是有决心的基督徒，不应该干扰法制问题，所以我们什么也没有做，只是祷告。城里的普通百姓对我们依然友好，只是很明智地减少参加礼拜。整个事件好像跟士兵中的互相倾轧有关联，反对英国人和非基督教运动的风潮在四处也感受得到，只是我们相信，这个坚定的传道人高金城是可以忍耐为自己的信仰受迫害的。”[1]通过信中所言三姐妹的处境和可能的营救方法，笔者尝试挖掘出其背后潜藏的权力关系网络。首先，无足够的证据不能立案，可见不论司法的公正程度如何，至少程序是较为合法的。这一点也可与黄宗智对清代民法提出的论点相呼应，即地方法律和审判同样存在着实践层面的有效性。再者，可能的解救方法是找更高级别长官，这说明当地的“人治”高于“法制”、社会关系潜藏在法律程序的背后发挥实际效力，同时，也反映了自上而下的权力等级。这样的“潜规则”之存在，更促使我们研究基层权力的网络体系和运作方式。第三，信件还显示，三姐妹的社交中包括了不少在当地较有地位的人，为她们出谋划策，这可能是商人、乡绅或地方官，但至少遍及肃州、甘州和省城兰州。第四，事发后，普通民众主动远离案件的当事人，免受牵连，是一种正常的自保方法。这符合当地人（甚至中国人）的性情，也从侧面证明强权势力之大，使得草根民众人人自危。最后，三姐妹亲身感受到非基督教运动的影响，有两种可能：或者是因为她们关心时事，同时对自己的身份和眼下处境较为敏感；或者全国风潮已波及甘州和肃州，既成事实。遗憾的是，此处未能言明，虽然它从侧面反映了本区与外界的流通和联系。

案件仍未结束。高金城后来被指控的罪行是发起武力暴动、帮助一个穆斯林犯人越狱。这是一个不小的罪名，而指控人则是本地付（Fu）姓监狱长，此人与高金城有过不愉快的交往。付某夫妇曾在家中虐使家奴——名叫“跟弟”（Brothers–to–follow，Grace）的九岁女孩，[2]致使其脚生冻疮，不能行走。一位到付家做客的商人见此惨状，便带她到传教站。正在肃州的高金城为保住小女孩的整条腿，为她做了截足手术，保住整条腿和生命。于是，付某夫妇的恶行被传遍街头巷尾，而高医生的善良和医术被众人称颂。[3]此时，暂且不论付（Fu）姓狱吏是出于报复还是据实起诉，他的突然出现成为本案的重要转折点。类似狱吏、衙役、幕僚、文案这样的人物，他们自身不占据权力体系的任何角色，但他们能够上传下达，甚至有时掌管着信息传输的管道，对当权者的某些决定产生重要影响。一方面，他们介于权力代表与草根百姓之间，容易被忽略，反而处于相对安全的角落。另一方面，他们往往在不同权力之间跳转，在活动空间内进退自如，可能成为最大的受益人。作为小人物的的狱吏，不仅是本案一个转折的关键，也着实吸引了研究者的目光。这种“经纪人”（包括吏役、手书等）的角色特征和地方案件审理过程中“第三领域”的存在，早已成为杜赞奇、黄宗智等学者的研究对象。[4]只是，笔者无法从传教士的记录中检视胥吏与县官之间的内部矛盾，这些材料所提供的信息是有限的。虽多有遗憾；然而，三姐妹还不能参透当地权力机构的内幕，这亦是合乎逻辑和事实的。这一点也能够帮助研究者，去界定传教士和基督徒团体在本地权力体系结构中作为外来力量、新生团体的角色。当然，这同时也反映了该网络结构的复杂性。

最终，高金城在未受审的情况下被关监狱四十二天，牢房中满是虱子。后来，他被押解至兰州受审。徒步十八天到达兰州后，他被允许在博德恩医院（由内地会开办）居住、工作。再几个月后，他被宣告无罪，并被委任在冯玉祥的部队中作随军医生，负责红十字

[1] William J. Platt, *Three Women: Mildred Cable, Francesca French, Evangeline French,*p.125.

[2]原文以汉语名字意译为英文，「跟弟」是笔者转译的中文；女孩得到高金城的救治后，被起名为 Grace，可根据教义译为「天恩」或根据希腊神话译为「美惠」。

[3]Mildred Cable and Francesca French, *Grace: Child of the Gobi* (London: Hodder& Stoughton, 1938), pp.17–31.

[4]参见杜赞奇，《文化、权力与国家》，页 39－45；黄宗智，《清代的法律、社会与文化》，页 126－127，219－220。

会。由此可见，属于民间自治团体的基督徒在省会城市可以获得更安全和宽松的生存环境；而乡土基层社会更为封闭、设限，在地军政要人的势力更为强大，“人治”也更为明显。当然，这个结果或许也只是偶然，掺杂了“基督将军”冯玉祥（或其他某位基督徒军官）的个人因素。

概言之，在以强权代替法制的本土社会中，利益之争演变为群体事件，再以案件的形式诉诸府衙，最后却只能通过中间人的谈判或更有权力的第三方介入而得到解决。掩卷试问，整个事件中的赢家是谁？笔者以为，最终胜利的不一定是强势权力，而是不屈服的新生力量代表，即此案中的高金城和基督徒团体。事态的发展过程动态地展现了一支敢于挑战本土社会最强威权的新生力量——正在成长，并伺机从权力网络中突围。虽然，在法制尚不健全的当时当地，身陷囹圄的弱势人群无法抗衡强权，但敢于挑战、能够坚持并最终保全了自己。不妥协，这本身就是新生弱势力量的第一个胜利。在广泛意义上，原本生存于权力体系空隙的民间团体，属于社会公共资源，属于草根民众。但当其他本地权力代表（官、绅、商等）集体后退之时，它便主动或被动地成为直面军权的中流砥柱。它只要不妥协，就有可能在权力网络之中寻找更大的空间，即民间自治团体的生存和发展空间；它的胜利还可能在本地社会中成为典范，鼓舞草根阶层，并最终影响到地方权力的分布格局。

结语

若以基督教区域史的研究领域而论，相比学者们从中国视野对基督徒群体和基督教运动所做的研究，[1]本文更关注于具体的微型乡土社会，将传教士、基督徒团体至于本地网络之内；若以对中国农村和基层小区的研究而论，本文强调一个新生团体进入小区、立足、生长的态势和潜在能量。同时，基于本地区域的时空特色（跨民族宗教文化、商道官道军事要道、权力角逐、政局动荡、天灾人祸等），本文的论点形成于对文本自身和文本中的历史情境的描述与分析之上。

沿着杜赞奇的研究方法，本文在二十世纪二三十年代的甘肃河西走廊和新疆地区尝试寻找乡村社会的“巢状结构”，并得到一个更复杂的、富有弹性和动态的结构。综上所述，本地区域首先存在着一个较为清晰的三层权力网络——本地权力代表处于中间；草根民众在底层；武装暴力的军方居于最上端。本地社会中，官、绅、商、宗教权威者之间可以彼此流动，并且保持密切的私人关系，共同管理本土资源和各种地方事务。当军方以强权从草根民众身上攫取利益时，当地原有权力代表不能或不愿充当保护人的角色，他们或明哲保身，或与之合作共谋、满足私利。权力体的各个点状权力之间若发生张力，为调适各方利益，必需第三者力量的介入和斡旋。如此，该网络保持运转。然而，权力网络的整体共同作用于当地社会的公共资源，即权力体系赖以存在的土壤和基础（人口、土地、水源水利等）——传教士和基督徒团体也属于其中。草根阶层对所承受的负担习以为常，不堪压力之时便以个体（或者带着自己的家庭）的方式逃离、求生，使权力体系的物质基础涣散崩塌。与此不同，传教士的团体有意或无意地参与到当地纠纷和案件中，以他们的眼睛观察当地社会权力网络的运作，并在其空隙中开拓更多的活动空间，寻找“突围”的可能。

1936 年 8 月的离别之前，三姐妹在古代丝绸之路的沿途大小城镇中看到——现代信息技术（如广播、公路）的建设与扩散、战乱过后的满目疮痍和不安中酝酿的激变。这一切，

[1]譬如，李榭熙对潮州教会的研究，参见[美]李榭熙(Joseph Tse–Hei Lee)着，雷春芳译、[美]周翠珊审校，《圣经与枪炮：基督教与潮州社会（1860–1900）》（北京：社会科学文献出版社，2010）。

标示着另一个时代即将开始。

Trying Territory: Missionaries and the Nexus of Local Power in Northwestern China (1923–1936)

CHEN Yanrong

Abstract: During the period of 1923–1936, three CIM female missionaries (Mildred Cable, Evangeline Frances French and Francesca Law French, also known as "the Trio") itinerated along Gansu–Xinjiang Road (also Silk Road in China) and started a mission station in Suzhou. The evangelistic journeys led to their encounters and dialogues with local people, about which plenty of records have been written and kept till now. Specifically, all of these diaries, letters, articles, autobiographies and other books are the main part of primary material used in this research. The rest covers data from local society, involving archives and local documents, and collection of other contemporary travelers' notes. Based on those materials in which many figures and events are present, the power structure in the local society, in which the missionaries settled themselves, can be discussed. This research takes the local perspective from below. It indicates that the power of the military dominated villages and small towns within this area; and between the military and grassroots people were local officials, gentry, merchant and religious leaders, who were supposed to play the role of guardians in rural society, but actually did not. By telling stories of the relationship between the missionaries and other figures, this paper is to trace how the three female missionaries and their community were finding a potentially appropriate approach to explore more space within the nexus of local power.

Keywords: female missionaries, Gansu, Xinjiang, power

晚清天主教徒李问渔之“天演观”初探*

肖清和（上海大学）、郭建斌（上海大学）

摘要：近代翻译家严复的《天演论》中所传播的“社会进化”思想，为当时中国的救亡图存提供了理论依据，同时也对当时史学界、思想界产生积极的影响，以致当今学者仅注意到《天演论》所带来的积极影响，却忽略了当时社会中，尤其是基督宗教界对《天演论》的驳斥声音。本文以近代中国天主教神父李问渔（1840-1911）的著作《天演论驳议》、《续理窟》为中心，探讨李问渔的“天演观”。首先探讨“万物始源观”，李问渔认为世间万物皆由造物主创造，元质为万物初态，是组成其他物质的必要条件，元质虽具有原始力量，但不足以促使万物种类纷陈，所以世间形色万物必定由拥有至上神灵的造物主创造。其次，李问渔引用前人的科学实验结论结合哲学逻辑推理证明“化生”和“变类”之妄，以此质疑进化论中由粗到精，由低级到高级，由无生到有生再到有灵的进化规律，认为世间不存在生物由“无生”到“有生”，再到“有灵”的进化过程，为造物主创生万物进行进一步的佐证，形成带有天主教神学色彩的“天演观”。因此，对李问渔“天演观”的研究，有助于丰富学界对近代启蒙思潮“进化论”以及中国天主教史的研究。

关键词：李问渔　天演论驳议　元质　化生　变类

“天演”这一概念源自于近代翻译家严复（1854-1921）的译作《天演论》，其是在英国著名博物学家赫胥黎（Thoma Henry Huxley，1825—1895）的《进化论与伦理学》（*Evolution and Ethics*）的基础上翻译而成[1]，书中传播的“物竞天择，适者生存”的社会进化思想，适应了当时中国的时代需要，犹如新鲜血液注入到当时中国社会中，其中尤以“社会进化论”为要，为当时救亡图存的社会思想提供理论依据，并激起巨大的社会启蒙浪潮。当时的文人知识分子结合当时中国实际情况，对“进化论”进行诠释和积极传播。[2]

梁启超是“进化论”的积极传播者，他通过师友等人际脉络，及他在国内和国外所创办的报刊杂志中积极传播“天演论”，其曾在史学著作中写到“且宇宙间之科学，何一非积无限辛劳以求得区区数字者？达尔文养鸽莳果数十年，著书数万言，结果不

* 基金项目：上海高校一流学科世界史建设项目、全国优秀博士学位论文作者专项资金资助项目“儒家基督徒研究：历史、思想与文献”（201201）。

[1] 《天演论》（英）赫胥黎著，严复译，欧阳哲生导读，贵州：贵州教育出版社，2005 年版，2 页。欧阳哲生在导读中讲到“严复翻译的《天演论》，英文原作为英国生物学家、哲学家托・亨・赫胥黎（Thoma Henry Huxley，1825—1895）1893 年 5 月 18 日在英国牛津大学谢尔德兰剧院（Sheldonlan Theatre）为罗马尼斯讲座（The Romanes Lecture）的第二次讲座所做的通俗演讲时散发的小册子，英文原名为 *Evolution and Ethics*，直译应为《进化论与伦理学》。”

[2] 当时对《天演论》进行积极传播和诠释的学者主要有，岭南文化精：英康有为，梁启超，辜鸿铭等；湖湘文化精英：蔡元培，王国维等。此内容详见于，王天根：《〈天演论〉传播与清末民初的社会动员》，合肥：合肥工业大学出版社，2006 年版，第三章、第四章。

过诒吾辈以‘物竞天择，适者生存’八个大字而已。然试思十九世纪学界中，若少却此八大字，则其情状为何如者？我国史学界，从古以来，未曾讲过科学的研究这一阶段，吾侪今日若能以一年研究之结果，博得学校历史教科书中一句采择，吾愿已足。”[1]从梁启超话语中可以看出，“进化论”在十九世纪学界中产生巨大的影响。近来学者的研究，对《天演论》的翻译传播也给予高度评价。王栻认为“《天演论》可以说是中国近代史上第一部代表资产阶级文化而有学术价值的译著。同时，赫胥黎不仅是当日一位杰出的科学家，而且还是一位极好的散文家，再加上严复的驯雅古文及其翻译时所附加的按语，都使本书在当日读书人中间，具有更大的说服力，能够得到更广泛的传播。但是《天演论》所以风行一时，最主要的原因还是当时严重的政治形势。……人的努力，可以‘与天争胜’而终‘胜天’只要人治日新，国家就可永存，种族就可以不坠。”[2]认为其救亡图存的爱国理念是其广为传播的主要原因。杨正典认为，“严复的进化史观，以达尔文的生物进化论为理论基础，比起康有为以‘公羊三世’说为理论基础的进化史观有科学性和说服力。”[3]余英时也认为“晚清经世运动汇结于康有为的《孔子改制考》，尤其可以说明 19 世纪末到 20 世纪初儒学内部存在着‘改变世界’的强烈要求。严译《天演论》风靡全国正是因为它为‘改变世界’的可能性提供了‘科学的’根据。”[4]说明《天演论》为当时的史学界和思想界产生了极大的影响。戴逸认为“中国近现代学士肇始于严复翻译西方的学术名著，19 世纪末，他翻译了赫胥黎的《天演论》，向中国人介绍了进化学说，使中国学术界的观念发生了革命性的变化。”“严复翻译《天演论》社会进化的原理风靡全国，完全改变了陈腐观念，中国人懂得了用进化史观来观察和研究人类社会，得出了与古人完全不同的结论。这样，20 世纪的学术文化抛弃了传统观念，树立其近代新观念。”[5]

然而大多数学者都是注意到《天演论》传播所带来的，对社会、史学、思想等方面的积极影响，却忽略了当时社会中对《天演论》批判的声音。据史料研究表明，在当时，尤其是基督宗教界，对《天演论》所传播的“进化论”思想，提出了不同的意见，进而驳斥。然而当今学者对这一“不同声音”研究明显不足。例如本章的主要材料来源，近代天主教神学家李问渔的《天演论驳议》、《续理窟》和《哲学提纲》等著作中，对《天演论》驳斥的思想和观点等内容，当今学界还未引起足够的重视。据笔者目力所以，对此内容的研究仅见于王天根的《〈天演论〉传播与明末清初的社会动员》，作者在第六章对《天演论驳议》版本等问题进行了考释，并通过比照《天演论》原文和《天演论驳议》中相关《天演论》引文，结合赫胥黎原本及其达尔文进化观点，对李问渔的《天演论驳议》进行了解构。最后，作者认为“李问渔在解读过程中过于关注严复诠释的社会进化论，却忽视了赫胥黎的文本。就是对社会进化论本土化的结构，他也没处理好，忽视在《天演论》中存在社会进化论这一‘政理’对近代思想启蒙的意义，所以李反诘虽有些学理深度却未能在全国激起波浪，商榷的力度越大，愈发增添社会进化论的思想魅力。”[6]张军、石涛的文章《对严复著译的回应：以上海〈汇报〉为例》中，对李问渔关于《天演论》的驳斥观点进行阐释。以上文章皆

[1] 梁启超：《中国历史研究法》，石家庄：河北教育出版社，2003 年版，**63 页。**
[2] 王栻：《严复传》，上海：上海人民出版社，1975 年版，45-46 页。
[3] 杨正典：《严复评传》，北京：中国社会科学出版社，1997 年版，206 页。
[4] 余英时：《现代危机与思想人物》，北京：三联书店，2005 年版，171 页。
[5] 戴逸：《二十世纪中国学术概论》，参见马勇：《严复学术思想评传》北京：北京图书馆出版社，2001 年版，1，2，4 页。
[6] 王天根：《〈天演论〉传播与清末民初的社会动员》，合肥：合肥工业大学出版社，2006 年版，257 页。

为肯定进化论的积极作用，对“驳议”等内容进行简单评述。

本文将以“李问渔的‘天演观’”为中心，结合他关于“天演论驳斥”的著作，系统分析和概括其“天演观”。笔者虽也承认《天演论》对近代社会启蒙，社会进步的积极影响，而基督宗教界内基于其固有的神哲学思想，对这一观念的批驳，可能声音微小，不足以激起千层浪，但其丰富了我们对《天演论》的研究，也拓宽和深化了我们对近代中国天主教历史的研究。也正如有的学者所讲“李问渔是从维护天主教的立场出发来解读《天演论》，并著成《天演论驳议》以批驳《天演论》。在《天演论》传播过程中，人们看到的是它得到受众欢迎，起着证明积极的影响，忽略了它遭到的反对和批驳。李问渔《天演论驳议》的发现，弥补了这方面的缺失，有助于从另一角度来了解《天演论》的意义。”[1]

李问渔的“天演”观念，是在批驳《天演论》基础上形成的，通过对《天演论》中所传播的，万物始源，万物何以形形色色，猴变人等观点的逐一批驳，最终得出天主创造万物的总观点。虽然，难逃维护天主教利益的责难，但是其在反驳中所使用的科学实验实证和哲学逻辑的推理方法，值得今天研究者的学习。

如若想知道李问渔的“天演观”，首先要了解其创作的目的及其态度。从李问渔对严复翻译《天演论》的评价，可以管窥其创作《天演论驳议》等著作的思想和目的。在吴汝纶（1840-1903）为《天演论》所作序言中提到“凡赫胥黎之道，具如此，斯以信美矣！抑汝纶之深有取于是书，则又以严子之雄于文，以为赫胥黎氏之指趋，得严子乃益明，自吾国之译西书，未有能及严子者也。”[2]称赞严复的翻译之精美，无人可及，但是李氏却不以为然，对其翻译的水平提出质疑，认为

> “夫中国译传西籍，自明季始，计其数不下数千部。洵如吴子所言，向所称译家翘楚，如徐相国光启，李太常之藻之徒，其书藏四库中，累世脍炙人口者，皆当避严君三舍矣。质诸通儒，是耶非耶，某不文，不敢旁参管见，惟知天演之说，不大合形上之理，大不合实验之迹，大不合万民之论，要皆信口胡言，绝无确据，加以乱人心志，遗害良多。予故据所知以辨之，愿阅者审其理而知孰是孰非可也。”[3]

当其友人建议他若想驳斥“进化论”等相关思想，应阅读赫胥黎之英文原本，这样才可以“剖其骨，去其髓，尽去其毒”，但他认为“赫氏书，无害于中国，华人鲜克解之，惟自严君又陵译以华文，乃其毒传入中土，后生辈阅之，误为外洋新学，故纷纷购置，先睹为欢，而理之曲直，学之真伪不变焉，职是之由，欲去欺不知西事之华人耳。”[4]虽然李问渔对《天演论》嗤之以鼻，但是依然很仰慕严复的才略，“天演论意晦词邃，领悟良难，虽可驳之处尚多，予姑舍置不辨。严君洪才大量，当亦知我而谅我，知我者无怨于君，且仰慕君才而未获一面，谅我者谅我职司教授，凡见谬妄

---

[1] 龚书铎序，参见王天根：《〈天演论〉传播与清末民初的社会动员》，合肥：合肥工业大学出版社，2006 年版，1 页。
[2] 李问渔：《天演论驳议附》，参见《哲学提纲・生理学》，上海，上海土山湾印书馆，1907 年版，40a 页。
[3] 李问渔：《天演论驳议附》，参见《哲学提纲・生理学》，上海，上海土山湾印书馆，1907 年版，40 页。
[4] 李问渔：《天演论驳议附》，参见《哲学提纲・生理学》，上海，上海土山湾印书馆，1907 年版，58 页。

之说，关及哲学理者，不得不明指其非，以杜后生之濡染也。”[1]

从李问渔的评价中，首先可以看出，其对严复翻译技术的不屑，认为内容“意晦词邃，领悟良难”。其次，他认为《天演论》“不合形上之理”、“不合试验之迹”、“不合万民之论”，同时误导“不知西事之华人”，乃“谬妄之说”，为去其“毒”，所以驳斥天演之说，这表明其创作的目的。最后，他虽然仰慕严复的才华，但由于自己的职责所在，不得不辩驳，从而表明其驳斥立场。李问渔在文章中，主要以“科学实验”和“哲学推理”为手段，逐层批判《天演论》，他认为“哲学定理，凡学必有据而可行。据有二：一、事前据，以至理为凭；一、事后据，以试验为凭，乃天演家二据皆无，惟作或然之想，真学问果如是哉。”[2]

本章笔者将分两节进行阐释，第一节主要是阐述李问渔对“进化论”中，关于“万物起源”的辩驳及其不同意见。第二节主要以李问渔对“化生”和“变类”等说法的辩驳为中心，阐述其如何论证生物进化之顺序，进程。

一、万物始源辩

进化论首先要解决的问题是万物从何而来，万物之始源又是什么？李问渔认为要想探知万物始源是什么，先得证明天地有始，他通过递推和历史论证的方法证明天地有始。他认为“凡为数必有其始，地以自旋一周为一日，以绕日一周为一岁。自太初迄于今，不知几千万周，然愈上推则愈少，自炎汉计其前，少于今二千载，自伏羲计其前，少于今五千载，由是上推，必至第一年而止，第一年即天地之始矣。”而在世界历史和中国历史中，诸如希腊人、拉丁人和犹太人的古史，以及中国古代典籍《广雅》、《淮南子》、《河图括地》和《五运历年记》[3]等古代典籍中都有关于天地初生，混沌初开的历史记载。所以李问渔认为天地有始。既然天地有始，那么世间万物也一定有始。天演家认为万物的始源为“元质”，那么元质从何而来？对待这一问题，天演家认为元质为“自有之物”，而李问渔认为元质为“受生之物”，非自有。李问渔定义元质为“元质者形物所胚胎，为其受形之始基，无他物先之，故以元质称焉。”[4]同时他认为：

> “自有者必全有其所当有，故能卓然独立，永远常存。既如是，则不复变。盖变者非他，失所有，或得所无也，失所有则其当有者不复全；得所无则其先有者未全备，二者均不合于自有之物。故曰，自有者当不变也。乃元质之为物，变化无常，合于此为此物，合于彼为彼物，既合矣，犹可离之，既离矣，犹可合之。故元质非自有之物。明如观火，况自有者无所求于外，不受外物之牵制。元质不然，恒与他物合，恒为他物制。自太初迄于今，无独立之一息。自有之物断不其

[1] 李问渔：《天演论驳议附》，参见《哲学提纲·生理学》，上海：上海土山湾印书馆，1907 年版，61b-62a 页。
[2] 李问渔：《天演论驳议附》，参见《哲学提纲·生理学》：上海，上海土山湾印书馆，1907 年版，55b 页。
[3] 李问渔：《天演论驳议附》，参见《哲学提纲·生理学》，上海：上海土山湾印书馆，1907 年版，40b-41a 页。
[4] 李问渔：《元质非自有论》，参见《续理窟》，上海：土山湾印书馆，1915 年版，13a 页。

然，元质既非自有，必有生之者，生之者称之造物，故有万物，必有造物无疑也。”[1]

李问渔认为元质不能“卓然独立，永远常存”，因为元质是变化无常的，它与不同的物质结合，就会形成不同的物质。同时他认为元质非“自有之物”，因为“自有之物”，具备转化为其他物质的一切元素和条件，不受到其他物质的制约和影响，而元质“恒与他物合，恒为他物制”。以此李问渔证明元质并非天生就寻在的物质，必定有造物主的创造。

“自有者必全有其所当有，故能恒有。不然，当有者而未曾有，何以存，更何以始乎？乃元质之为物，相附而成形，又赖体模以成物，绝无独立之能，又安望其自有乎？又自有者不受牵制，盖其所以无求于外。其所以存，亦无需乎物，又何牵制之可言？乃元质不然，在木则被斫，在水则被烧，在金则被击，在食则被化，随在受制，无以主权，幸而无所知，否则亦甚苦矣，自有之物果如是耶？况物能自有，其尊何如？其力何如？灵明如人，下自庸众，上至圣贤，举皆生于父母，无自有之一人，而谓块然之顽质独能自有，信乎？否乎。”[2]

同时他认为“自有者”是永远存在的，而元质与他物相结合才能成形，化为他物，同时受到不同的外在条件的制约，诸如木被砍，水被烧，金被击，食被化等，并非独立存在。况且任何人，无论灵明圣贤，还是平庸大众，皆受生于父母，所以元质必受生于造物主。

所以不难看出李氏承认，元质是万物初态，是组成其他物质的必要条件，因为它“变化无常，合于此为此物，合于彼为彼物，既合矣，犹可离之，既离矣，犹可合之”，而且它会随着与不同物质的结合发生变化，同时“相附而成形，又赖体模以成物，绝无独立之能”，所以其不能独立存在，要依赖外在的“体模”，受外在条件的牵制和制约，然而元质变化则“失所有，或得所无也，失所有则其当有者不复全；得所无则其先有者未全备”，不符合元质自有的“全其所当有，卓然独立”的特征，反证元质非自有。既然元质非自有，世间万物，诸如拥有“灵明”的人类，皆都生于父母，那世间必有创造元质的始祖存在，那就是造物主，即天主教认为的天主。

既然造物主能创生元质，试想他是何等灵明？“其尊何如？其力何如？”如何去感知他的伟大灵明呢？李问渔认为“元质仍不能自有，而事之不可解者尚存焉，由是以思，万物之生，必有无像者始之，而后传于世界。或曰，始万物者无像固已，然何以知其灵明？”[3]李问渔认为日月星辰等自然现象的变化是由于“无像之造物”施动力于天体，以此证明造物之神灵，“日月地星皆动也，动必有力，无力安能动乎？顾动之力，不出于质料，否则我依于几，而几亦动亦。我坐于席，而席亦动矣。质诸天下，安有是事？动既不出于质料，彼施动力者，必是无象之神灵，而神灵之实有无疑矣。”[4]

世间形色万物，物类纷陈，原因何在？天演家之间意见出现分歧，以赫胥黎、施

[1] 李问渔：《天演论驳议附》，参见《哲学提纲・生理学》，上海：上海土山湾印书馆，1907 年版，41b 页。
[2] 李问渔：《元质非自有论》，参见《续理窟》，上海：土山湾印书馆，1915 年版，14b 页。
[3] 李问渔：《万物受生神灵论》，参见《续理窟》，上海：土山湾印书馆，1915 年版，15b 页。
[4] 李问渔：《万物受生神灵论》，参见《续理窟》，上海：土山湾印书馆，1915 年版，16a 页。

宾塞（Herbert Spencer，1820-1903）、海格尔（Ernst Heinrich Philipp August Haeckel，1834-1919）为一派，认为元质具有“吸引”和“排斥”二力，彼此离合，变成今天形色万物。达尔文认为上帝是生物始祖，“达尔文别创一派，尝书云，观宇宙之大，觉良心之责，我知实有造物，天地非偶尔自成。据是则达氏非徒尚形质，亦知有造物主。”达尔文（C.R.Darwin，1809-1882）自己也认为“生命及其若干能力原来是由‘造物主’注入到少数类型或一个类型中去的，而且认为在这个行星按照引力的既定法则继续运行的时候，最美丽和最奇异的类型从如此简单的始端，过去，曾经而且现今还进化着；这种观点是及其壮丽的。”[1]说明达尔文并没有否定造物主的存在。天演家认为元质具有“吸拒”之力，彼此离合，致使今日物种繁多，可是李问渔认为元质自身所具有的能力不足以化生万物，

> “天演家谓生动二力，均出于元质。予曰：“否否，哲学有云：‘己之所无，不获施之于外。’乃生也觉也，皆元质之力不逮，故不出于元质明也，何以证之？”曰：“元质丛集，方成形体，则形体之力有几，即元质之力有几也？形体之力惟三：一曰，吸引力。各粒互吸，相并为一，无所以坚结，端赖乎斯；二曰，凝聚力。物有既化之后，自然复聚者，如雪花六出，晶石所多纹，逐渐相凝，灿然悦目，各随其天然之性，未尝假手于人；三曰，推挽力。重则压，欹则倒，挽之则来，推之则去，凡百机器，俱按此理，此三力之外，元质别无妙用。”[2]

李问渔认为世间各种“形体”，皆由元质丛集汇合而成，所以各种“形体之力”来源于元质，同时也能反映元质所具有的力量，所以元质所具有原始之力只有“吸引力”、“凝聚力”和“推挽力”，而这些原始力，如果不假手与外在力是无法化生万物的。

天演家虽然在万物始源方面意见不一，但都同意物种存在由粗到精，由低级向高级，由无生到有生到有灵的进化过程。且“今者物类繁多，不胜屈指，原其始，惟出于三四物或仅出于一物，其所以渐变渐繁，厥有四故。”[3]总结这四个原因为：“留良律”、“传生律”、“同兴律”，“停止律”。李问渔首先明确其物类繁多的原因为造物主的存在，并对“进化四律”逐条进行辩驳。他认为万物精美繁多，且能有条不紊，创造万物者必然有至上的权力和灵明，“形物如此其美，品类如此其繁，生之者亦如何灵明，而后能有条不紊，作之者亦如何权力，而后能无中生有，乃苍苍者，星象之聚耳，抟抟者，土石之积耳，星象无灵，土石无知，人人皆晓，岂一聚集能作如是奇功耶？”[4]同时，无论什么形物，只要数量繁多，就容易混乱，出现谬误，

> “天下事偶然者易，而常然者难，惟一二事犹易，常然而多至千万事则实难。后生学射，未尝不偶一中的，而欲群其发必中，则不能，常之难也，中才之将，可以将千人，不可以将万人，多之难也。若天地之大，万物之众，既一辙以相循，历万年不变，苟非有至灵主宰，默为亭毒，而又预料将来之阻力，早为之防，其何能常行而不紊哉？”[5]

---

[1] 达尔文著，周建人、叶笃庄，叶晓译：《物种起源》，北京：商务印书馆，2002 年版，557 页，转引自王天根：《〈天演论〉传播与清末民初的社会动员》，合肥：合肥工业大学出版社，2006 年版，230 页。
[2] 李问渔：《植动之原不出于元质论》，参见《续理窟》，上海：土山湾印书馆，1915 年版，12 页。
[3] 李问渔：《天演论驳议附》，参见《哲学提纲・生理学》，上海：上海土山湾印书馆，1907 年版，42b 页。
[4] 李问渔：《物数推原说》，参见《续理窟》，上海：土山湾印书馆，1915 年版，1b 页。
[5] 李问渔：《观万物之妙知必有造物主亭毒说》，参见《续理窟》，上海：土山湾印书馆，1915 年版，16 页。

但是世间万物却能各司其职，有条不紊的按照自身的生存发展规律繁衍生息，这说明必有造物主宰的存在。“夫物各有所司，欲其相约为一，非有灵者布置之不能，譬之牛司耕，而为谁耕则牛不知也。马司负，而为谁负则马不知也。由是类推，万殊同旨。”[1]

达尔文进化论的基础为“四律”，即所谓的“留良律”、“传生律”、“同兴律”，“停止律”，他认为在这“四律”作用下，繁衍出今天之万物。

“留良律”，在食物缺乏和风雨寒暑等灾难等外在因素的影响下，能适应外在环境的“良者存”，“劣者亡”；在“留良律”中体现的是“物竞天择”的理念，而李问渔对这一生存斗争方式表示怀疑，认为生物之间的竞争，“必易地而后竞”，而草不不能行走，所以不存在竞争。达尔文在“进化论”中强调“美”在性选择中的重要作用，而李问渔通过对“美”的哲学定义，认为“美”者要具备三个条件“一，备有其善，二，各分布置得宜，三，焕烂可观，令人欢悦。”[2]但只有有“灵”的人才能具备这些条件，动植物无灵，所以不知何为“美”。

“传生律”，物质的性质有优劣之分，优者有较强的生存和繁殖能力，愈传愈佳；而李问渔认为“使物果传其佳，不传其劣，行见古今无荒歉之岁矣，无变种之物矣，五谷百果，有美无劣矣。”[3]

“同兴律”，生物进化，不是全体骤变，而是一个部分渐变的过程，即“物类改良，非全体遂变，然一肢先变，他肢欲与之齐，乃奋力振兴，踵其后而亦变，乃全体美矣”[4]，而李问渔认为在生物渐变过程中，身体的某一肢体部分，是“无觉之物”，所以不存在感觉意识“与他肢齐”，而在生物变化中，外部环境起到重要的作用。

“停止律”，生物变成某种状态时，将不再发生变化，传生至今。李问渔认为物种的遗传性不存在停止不变，在外部环境的作用之下，“人能改物之状，不能改物之性”。[5]

总之，李问渔认为世间万物皆由造物主创造，元质是万物的初态，是组成其他物质的必要条件，非自有之物，元质虽具有原始力量，但不足以促使万物纷陈。世间万物形形色色，各具特性，却能各司其职，有条不紊的按照自身的生存发展规律繁衍生息，说明万物的创造者拥有无穷之力量，必定是天地间至上之神灵，造物主。之所以有这样的结论，与他所受的神学素养背景是分不开的，他秉承《圣经·创世纪》中，上帝创造万物的神学理念，这种护教行为被部分学者所诟病。然而，他在反驳《天演论》中，积极使用历史史料和哲学推理的研究精神，值得学者借鉴和学习。

二、化生、变类辨

[1] 李问渔：《观万物之妙知必有造物主亭毒说》，参见《续理窟》，上海：土山湾印书馆，1915 年版，18 页。
[2] 李问渔：《天演论驳议附》，参见《哲学提纲·生理学》，上海：上海土山湾印书馆，1907 年版，56b 页。
[3] 李问渔：《天演论驳议附》，参见《哲学提纲·生理学》，上海：上海土山湾印书馆，1907 年版，57a 页。
[4] 李问渔：《天演论驳议附》，参见《哲学提纲·生理学》，上海：上海土山湾印书馆，1907 年版，57a 页。
[5] 对于达尔文的“进化四律”，李问渔逐条批驳，对这一内容，王天根已进行过详细的分析研究，详见王天根：《〈天演论〉传播与清末民初的社会动员》，合肥：合肥工业大学出版社，2006 年版，242-246 页。

天演家认为生物在进化过程中，始终遵循由粗到精，由低级到高级，由无生到有生再到有灵的进化规律。李问渔对无生变有生的“化生”之说和无灵变有灵的“变类”之说，辩驳尤为激烈，着墨较多，故在此把“化生”之说和以“猴不能变人”为中心的“变类”之说进行详细阐释，以理清李问渔关于“化生”和“变类”的具体进化观点。

化生辩

在生物进化中，“化生”是由无生命到有生命的初级进化过程，即“无生变有生有觉，即俗所称化生。物不出于本类之子种，而出于异类之物。”[1]李问渔认为“化生”观念之所以出现，是由于“古人格致未精，不见物之子种，遂以谓无子自生。”[2]随后他引用和列举诸多西方学士的科学实验，证明“化生”之谬。其中列举巴斯端（路易·巴斯德，Louis *Pasteur*，1822-1895）的实验最为详细，认为“其考验最明，可为千古定论”，

> “巴制玻璃球若干，状如僧钵，大则倍之，空其中，上接玻璃管，颇细，或直上，或高出弯下，作曲钩形，以沥清水纳球中，置火上烧之，直至大沸，使球中气尽出，乃启口置屋中，阅数日，直管球中有微生物，曲管球中澄清如故，旋以曲管之球，数四摇侧，使外气入内，则阅数日而亦有微生物，何则？因曲直管球中蒙气直下，气中生物，与之俱入，故水中亦有生物。曲管中外气不易入，气中生物附于弯管之旁，不及水面，故水仍清澈。……巴授学法京，以暑假回里，携玻璃球七十三，各储净水，封闭甚锢，行近勃尔日山，启二十球纳气闭之，因其气清，鲜生物，故二十球中，惟八球生有生物。巴升步伯山（笔者注：圣米歇尔山），高出海面八百五十迈，当约合二百八十三丈，又启二十球收气闭之，惟五球生生物，其余不改色，因高山之气，含生物甚少，故水中生物亦少耳。九月二十二日，巴登白山至极高处，冬夏常冰，俗呼冰海，启二十球，惟一球中生生物，余仍清洁。巴又以牛奶麦醪等最易生虫之物，纳之球中，烧而热之，使气中生物尽出，以棉絮塞管口，历数十年不坏，无微生物。今法京大学院中尚有存者，自始藏至今已四十余年矣。”[3]

通过列举法国著名微生物学家路易·巴斯德的实验，可以知道把实验对象水与空气相隔离，可有防止动物的虫卵随空气附着其上，这样就不会化生微生物，同时海拔越高，空气越稀薄，空气中含有微生物量也就相对较少。李问渔通过列举类似的科学实验，是为了说明，任何生物都由其子卵最终长成，而非“化生”。

李问渔还通过哲学推论来证明“化生”之谬。他使用“因果”原理，认为“微生

[1] 李问渔：《天演论驳议附》，参见《哲学提纲・生理学》，上海：上海土山湾印书馆，1907 年版，43a 页。
[2] 李问渔：《天演论驳议附》，参见《哲学提纲・生理学》，上海：上海土山湾印书馆，1907 年版，43b 页。
[3] 李问渔：《天演论驳议附》，参见《哲学提纲・生理学》，上海：上海土山湾印书馆，1907 年版，44-45 页。

物之生必有原因”，他综合微生物出现的数种原因，逐条批驳，反证微生物出于子卵。

> “微物之原因，或系子卵或系热力，或系天象之照临，或质料自蕴生活之力。然之数者皆不可，何以证之？”曰：“质料中本无生动之性，热力虽大不能使之生动，因热力惟能排运质料，而不能提举质料之性，俾之出殭物类而登之动物类中，故祇有热力不可也。天象照临万物，同然一式，则质料同，受照亦同，何此物生虫，而他物不生虫，其中区别，索解无由，故祇有天象之照临，亦不可也。若谓质料中本有生动之性，则当有一定之据，斯可坚信无疑，但一定之据乌有，惟以人不见微虫之卵，遂以谓化生。近代显微镜日精，明见微虫之卵，在在都有……故谓质料蕴有生命，亦不可也，三者皆不可，惟有卵生之说可冯耳。”[1]

他认为“热力”和“天象照临”都属于对“质料”产生影响的外部条件，不会对其内部所具有的本质特性产生影响，人类肉眼无法观察到微虫之卵，但是借助先进的科学仪器显微镜等可以观测到微生物子卵的存在，以此证明化生之谬。他以科学实验和哲学推理的方式反驳化生之说，但面对他人的辩难，坚信古今皆不存在化生，

> “难者又曰：“当今之世，物类纷陈，生生相继，不化生，亦不必化生亦。然开辟之物，物类未分，何不可化生乎？”予应之曰：“自开辟迄于今，物力未改，物性未移，原因同，效果亦同。今日不化生，古昔亦不化生影彰明也。若谓古有是力，而今已失之，则请问谁与之力，而又何故失之？恐天演家无以应我也。”[2]

目的是为了坚守“物类纷陈，生生相继”皆出于万能的造物主的这一信念。

变类辩

在天演家的进化理论中，生物进化的较高阶段，即由动物进化成人，无灵变有灵的演变过程，其中尤以“猴变人”之说引起了李问渔的强烈批判，认为天地间生物，惟人有灵明。这是因为在天主教教义中对世间生物有着不同的分类法，尤其对人和动物进行严格区分，正如利玛窦在《天主实义》“论人魂不灭大异禽兽”中讲到

> “彼世界之魂有三品：下品名曰生魂，即草木之魂是也。此魂扶草木以生长，草木枯萎，魂亦消灭；中品名曰觉魂，则禽兽之魂也，此能附禽兽长育，而又使之以耳目视听，以口鼻啖嗅，以肢体觉物情，但不能推论道理至死而魂亦灭焉；上品名曰灵魂，即人魂也。此兼生魂，觉魂，能扶人长养及使人直觉物情，而又使之能推论事物，明辨理义。人身虽死，而魂非死，盖永存不灭者焉。凡直觉之事，倚赖于身形，身形死散，则觉魂无用之，故草木禽兽之魂依身以为本情，身殁而情魂随之以陨。若推论明辨之事，则不必倚据于身形，而其灵自在，身虽殁，

[1] 李问渔：《天演论驳议附》，参见《哲学提纲·生理学》，上海：上海土山湾印书馆，1907 年版，45b-46a 页。
[2] 李问渔：《天演论驳议附》，参见《哲学提纲·生理学》，上海：上海土山湾印书馆，1907 年版，46b。

形虽涣，其灵魂仍复能用之也，故人与草木禽兽不同。”[1]

利玛窦以“魂”区分动植物和人，认为动植物之“生魂”和“觉魂”，依赖于形体，仅仅帮助植物生长、动物觉物情，随形体的死亡而陨落，但是“人魂不灭”，不依赖于人的身体，且人有推论明辨事理的能力，这些正是人比动植物“灵明”之处。李问渔把动物与人严格区分，认为他们分属不同的种类，那么天演家所认为的由动物进化为人的观点就是“变类之说”。这是因为天演家与李问渔在物种分类及其分类目的之间存在差异。

李问渔首先对“类”进行界定，认为生物成“类”要有以下特征：

> “类有四要：一，须有多数生物，若祇有一二生物，不成为类；二，多数生物须同具一性，若多数生物，性体各殊，不能合于一类；三，须传生不绝，若不传生，或一二传即绝，亦不得谓之类；四，附性情景，有时变易，譬如同为人，而黄白红黑诸种同归一类，因色惟附性情景也。”[2]

物类要在数量上多，而且具有同一性质，传生不绝，在外在情形上存在不同，具有这些特征的生物才可以划归为一类。他还区分“族”、“类”、“种”之间的关系，

> “夫物有所同有所不同，谓之类。类之上谓之族，二类之中又析多种，惟族也类也种也。华文字义相若，而哲学家立意迥殊，不可混焉者也。譬之鲲鲵鲈鲫皆鱼也，水族也。然鲲与鲲为一类，不与鲵相杂也；鲈与鲈又为一类，不与鲫相淆也。同为鲲鲵鲈鲫而大小黑白不同，则其种别矣。种可变，类不可变，族则未独立，何以变乎？”[3]

认为生物分类等级由“族”到“类”到“种”一个逐渐细化的过程，“类”介于“族”和“种”之间，每种生物均各自独成一类，各具特性，而“种”受“外形”，“颜色”的影响，故种可以变，而类不可以变。他还列举意大利从火山灰掩埋下的废墟中挖掘出的“栗子、橄榄、胡桃、蚌壳”等，还有埃及古墓中出土的“谷果麦粒”，其形色臭味均无异于今种，一次来证明“种且不变，何况类乎？”[4]他认为蔬菜，狗猪等动植物，如果易地栽植和饲养，它们味色会发生改变，但“此非变类，惟变种耳。山东菜移植沪江，则渐小，然仍是菜，不变为菽。外洋马传生中国，其力渐弱，然仍是马，不变为牛，且此事适证天演之非。盖按天演之理，物当加美，然物以易地而劣，比比然也。”[5]动物之子，虽然大都比起父母强壮，优良，但是

> “动物之子，异于其父母，异于情状则有之，异于其性体则无有，性体不异，安得谓之变类？至谓强于其父母，美于其父母，是又不然。常见无病之动物，生子有病，故竞争之说不足从，谓人之培植，地之丰肥，时之调顺，能使物品加美，总不出本类之外，动植如是，人亦似之。近代巧制日增，文明日进，较古物浑噩成风，奚啻云泥相隔，然含生负气，故态依然，不能升至人类上也。”

[1]（意）利玛窦：《天主实义》，见《天学初函》第 1 卷。
[2] 李问渔：《天演论驳议附》，参见《哲学提纲 • 生理学》，上海：上海土山湾印书馆，1907 年版，47b。
[3] 李问渔：《达氏变类之说绝无凭证说》，参见《续理窟》，上海：土山湾印书馆，1915 年版，5 页。
[4] 李问渔：《万物变类之说不合哲学说》，参见《续理窟》，上海：土山湾印书馆，1915 年版，8 页。
[5] 李问渔：《天演论驳议附》，参见《哲学提纲 • 生理学》，上海：上海土山湾印书馆，1907 年版，55b。

此处仍是强调“类”与“种”的区别，“种”受诸如易地，气候适宜与否，土壤肥力等外界因素的影响，改变其形态或形色，但是没有改其内部固有的性质，所以物不存在变类，也就不存在动物变成人之说。

在以上内容中已经论述“化生辩”，李问渔认为古今生物俱不化生。他还通过论证化生与变类的关系，以化生之谬来证明变类之非。

> 或问：“变类与化生无异？”予曰：“变类者自此类变为他类，无论其为动为植，桃变李，鱼变鳖，皆变类也。化生不然，凡物不生于子卵，而以块然之料，变成动植，始为化生。《礼・月令》：‘腐草为萤。’此化生之说也。”又曰：“雉入大水为蜃[1]，此变类之说也。化生者，必变类，而变类者未必变生，故变类之义广，而化生之义限于一二，是说也。”[2]

他认为“变类”是一种生物或物质变成另一种生物或物质，而“化生”仅仅是没有生命的物质变成有生命生物，“变类”的范围要广于“化生”，所以他以“化生之谬”论证“变类之妄”然后他引用科学实验和哲学推理，并引进科学仪器显微镜，证明“化生”的不存在（详见此节首论）。既然“变类”广于“化生”，而“化生”之说又不足以信，所以“变类之说亦因之颓也”[3]。

天演家分宗别类的目的是为了以同类生物所具有的共同之性，证明物类同出一源，共有一祖，

> “世间动植物，种类纷繁，学士考其性，先别其宗族。譬如植物以圆叶为一宗，以尖叶为一宗；以直生为一宗，以蔓生为一宗。动物以有掌为一宗，以生乳为一宗，以食肉为一宗，以反草为一宗。宗既定，然后别其所殊，由宗分类，由类分种，始得详考无遗。夫类者多许物相似之性也，性相似，其始必出于一原。故天演家之说可凭也。”[4]

而李问渔认为分宗别类之目的是“以便讲求，非谓同祖”。同时他举例，

> “富翁于此，有田百顷，屋千座，牲数万头，肆一千余，司事工人，不可曲指数，一旦清查其数，以屋宇载一册，田一册，肆一册，牲一册，司事工人又一。或人论之曰：“翁所以各列一册，因万牲出于一牲也，千屋出于一匠也，众肆创于一人也。”[5]

为了说明分宗别类之目的是为了便于管理。总之，李问渔认为万物各成一类，各具特性，均有天主造生，绝非天演家所说的“化生”和“变类”等生物进化过程。

在天主教神学思想里，造物主创造万物，而其中人最为灵明，他具有动植物所没有的推理思辨能力，所以李问渔在反驳“猴变人”方面着墨较多，而“猴不能变人论”也是李问渔反驳“物不变类说”的例证，故本文将对这一论辩过程进行阐释。

---

1 蜃，大蛤蜊。
2 李问渔：《物无化生之理说》，参见《续理窟》，上海：土山湾印书馆，1915 年版，8b 页。
3 李问渔：《物无化生之理说》，参见《续理窟》，上海：土山湾印书馆，1915 年版，10a 页。
4 李问渔：《天演论驳议附》，参见《哲学提纲・生理学》，上海：上海土山湾印书馆，1907 年版，49a 页。
5 李问渔：《天演论驳议附》，参见《哲学提纲・生理学》，上海：上海土山湾印书馆，1907 年版，49b 页。

天演家对猴与人的关系以及变化过程有不同看法，一是猴之前，存在另一种动物，生下猴与人，则猴与人为兄弟；一是有一种今已灭绝的古猴生人，然则猴与人为父子。猴变成人的时间有“渐变”和“骤变”两种看法，无论哪种关系，阅时如何，皆认为猴与人之间存在血缘上的进化关系。

李问渔利用他自身的神学概念和地层学说以及哲学推理，逐步推论，驳斥猴变人的观点。

他认为“天地间灵明惟人，畜类皆无灵”[1]，

> “无知之物不能生有灵之人也。人为万物之灵，知是非，辨邪正，具主权，能笑言，嗜学问，猴则异于是，骂之不答，敬之不知，人灵而猴不灵，明如观火，既如是，人必不生于猴，何也？生者传其性也，猴无灵性，不能传灵性于人。犹之无财不可以财与人。虽下愚亦知之，祖猴之说，岂通论哉？”[2]

他遵循天主教神学思想，人灵于动物，利用遗传学说，人有灵，猴无灵，猴不能传灵性于人。同时还举例说明人的灵明之处，“悬果梁下，移梯可取，虽数岁之童，亦知之，而猴则望眼徒穿，欲其设一法而不能也，何也？有灵，无灵，判若天壤也。”[3]他认为“物不能变类”（前文已经较为详述），而猴类不可能变为人类，“物不能越类传生也。无论猴生人，或他兽生人，二者皆不可，何则？物生物，从无越类之理，乃猴与人不同类，故猴和他兽不能越类生人。”

天演家认为猴与人最为相似，而李问渔通过对照猴与人的外部特征，身体结构证明，猴与人不同类，不能越类生人，

> “猴俯走，人挺行，人久立不倦，猴不能多站，且不直立，伛曲向前，人额高广，猴额塌扁，猴脑小，人脑倍之，人两手两足，猴四足，前二足虽能携取，远不及人手之便。猴面上广下锐，人面正方而平。人赤体，猴生毛，人鼻高，猴鼻小，几不可辨认。人臂短于足，猴之前足，长于后足。人臀广，猴臀窄，猴易升木，人则难之。猴生尾，人无之，猴之尖牙长，惟生于下，人之尖牙短，上下皆有。猴宿于树，人露宿即病。猴幼驯而老辣，人则少时浮躁，年老反安。人足大，猴足小，人肩广，猴肩狭。人寿可八十九十，猴年惟四十有奇。猴生食，人熟食。人畏寒暑，夏葛冬裘，猴则终岁丛毛，别物蔽体物。”[4]

通过对比，说明人与猴“种”不同，加之前面已经证明的“类”不同，所以李认为人与猴“性體不同，而其情景亦不同，既不同類，又安能越類生人乎？”[5]

天演家在论证生物由粗到精，由低级向高级进化的过程中，利用“地层学说”，通过生物化石证明这一进化过程，李问渔认为“达氏以殭石（化石，笔者注）为证，然地中物有傴肖今物者，可知其传递至今时，未尝或变，又有不与今物同者，可知其绝种已久，不复传于后世。若果变类，当必有方变而未变，似今种而非今种者，而何

---

[1] 李问渔：《天演论驳议附》，参见《哲学提纲·生理学》，上海：上海土山湾印书馆，1907 年版，47a 页。
[2] 李问渔：《天演论驳议附》，参见《哲学提纲·生理学》，上海：上海土山湾印书馆，1907 年版，49a 页。
[3] 李问渔：《猴不能变人论》，参见《续理窟》，上海：土山湾印书馆，1915 年版，11b 页。
[4] 李问渔：《天演论驳议附》，参见《哲学提纲·生理学》，上海：上海土山湾印书馆，1907 年版，48a 页。
[5] 李问渔：《天演论驳议附》，参见《哲学提纲·生理学》，上海：上海土山湾印书馆，1907 年版，48a 页。

以未尝一见也？”[1]所以当猴渐变为人时，地层中也应该发现猴变人过程中过渡性物种的存在，“渐变必历多状，始脱尾，后落毛，后变脑，后生手，每变一状，必经千百余年。其兽死于地，化为殭石，必有无毛无尾兽身人头之物，乃何以地学家掘地及深，见真猴之像颇多，而似人非人之兽，未尝一见也。”[2]所以地层中过渡性物种的缺乏，成为李问渔反驳“猴变人”之说的又一力证。

李问渔认为“凡物无于己，不获施于外”，“物之传类，传其有也”[3]，例如“宴人生子，不能授千金之业，以无所有，故不能传也。身外之物，尚难强致，而欲以无灵之畜，传有灵之人，其可得乎？”[4]同时“效果出于原因”，既然，猴生人，那么猴为原因，人为结果，则猴的特性中必然也蕴含着人的特性，所以“则凡为猴皆当生人”，但事实并非如此，而人有灵性，也并非遗传与猴，所以证明“猴不生人”。[5]

总之，李问渔的“天演观”是在反驳《天演论》等相关“进化学说”的基础上形成的，主要是对万物初原，物类纷陈的原因进行反驳。认为元质是万物的初态，是组成其他物质的必要条件，非自有之物，元质虽具有原始力量，但不足以促使万物纷陈。世间万物形形色色，各具特性，却能各司其职，有条不紊的按照自身的生存发展规律繁衍生息，说明万物的创造者拥有无穷之力量，必定是天地间至上之神灵，造物主。万物均不能无生变有生，猴不能变人，这一切皆来源于造物主之巧夺天工。虽然结论带有天主教神学色彩，这一点也被学者所诟病，但他运用其深厚的历史学基础，精湛的逻辑推理能力，同时引用当时西方科学实验结论和科学仪器等先进科学思想，来证明《天演论》之非，这一求真务实，探求真理的精神，以及论辩的思维方法等值得研究者的借鉴和学习。最后也丰富了对近代启蒙思潮“进化论”等内容的研究。

小结

学术界更多的关注到《天演论》的传播对当时社会、史学、思想等方面的积极影响，却忽略了当时社会中，尤其是基督宗教界对《天演论》的批判声音，所以本文以近代中国天主教神父李问渔的《天演论驳议》、《续理窟》等著作为中心，探讨李问渔是如何对《天演论》进行驳斥。首先探讨“万物始源观”，李问渔认为世间万物皆由造物主创造，元质为万物初态，是组成其他物质的必要条件，元质虽具有原始力量，但不足以促使万物种类纷陈，所以时间形色万物必定由拥有至上神灵的造物主创造。其次，李问渔引用前人的科学实验结论结合哲学逻辑推理证明“化生”和“变类”之妄，以此质疑进化论中由粗到精，由低级到高级，由无生到有生再到有灵的进化规律，认为世间不存在生物由“无生”到“有生”，再到“有灵”的进化过程，为造物主创生万物进行进一步的佐证。从而形成带有天主教神学色彩的“天演观”，从而丰富了学界对《天演论》的研究。

[1] 李问渔：《万物变类之说不合哲学说》，参见《续理窟》，上海：土山湾印书馆，1915 年版，7b-8a 页。
[2] 李问渔：《天演论驳议附》，参见《哲学提纲 • 生理学》，上海：上海土山湾印书馆，1907 年版，48b 页。
[3] 李问渔：《万物变类之说不合哲学说》，参见《续理窟》，上海：土山湾印书馆，1915 年版，7a 页
[4] 李问渔：《猴不能变人论》，参见《续理窟》，上海：土山湾印书馆，1915 年版，11b 页。
[5] 李问渔：《天演论驳议附》，参见《哲学提纲 • 生理学》，上海：上海土山湾印书馆，1907 年版，48b 页。

On Catholic LI Wenyu (1840-1911)'s View of Evolution during late Qing

XIAO Qinghe, GUO Jianbin

Abstract: Yan Fu (1854-1921) was a significant modern translator. His Chinese version of *Evolution and Ethics* had greatly promoted the thought of "social evolution", which not only provided theoretical basis for Chinese salvation, but also has positive impacts on the academic world at that time. Therefore scholars always paid close attentions to the positive influnences of the Chinese edition of *Evolution and Ethics*, but have little research on the reflection and refutation for Chinese Christians on this book and its thoughts such as evolution. In this paper, with focus on *animadversion on Yan Fu's Chinese version of Evolution and Ethics* and *Xu Liku* written by the Catholic priest LI Wenyu (1840-1911), the author investigates LI wenyu's notion of "Evolution and Ethics". Firstly, this paper investigates the concept of "origin of species". LI wenyu thought that everything in the world was created by the God, and then primitive material was just initial state of all things and a necessary condition for the composition of other substances. Primitive material was not existed inherently. Although it had raw power, it didn't prompt the biodiversity. Because all kinds of species in the world, each with features, it could carry out their duties and orderly thrive according to law of development, only the God had the power to create everything. Secondly, the people who supported the evolution thought that creature always followed the law that everything is inanimate to animate and no spirituality to having spirituality in the course of biological evolution. That is called "Metaplasia " and "changes in species". Citing Louis *Pasteur's* experimental results and combining with logical reasoning, LI wenyu thought that all creatures are derived from their own seeds or spawns instead of "Metaplasia". At the same time, he thought there is strictly distinction between humans and animals. Comparing with external characteristics between humans and monkeys and combining the truth that there's lack of fossil of "transitional species" in the strata, he manifested monkeys never evolved into humans. Meanwhile he also defined the "kind" to further refute the" changes in species". In a word, he proved the God create all creatures through refuting "Metaplasia" and "changes in species". At last, the study of LI wenyu's "concept of evolution" helps to enrich the academic study on "Enlightenment Thought" as well as the history of the Catholic Church in China.

Key Words: LI Wenyu, refutation on *Evolution and Ethics*, primitive material Metaplasia , changes in species

试析艾香德的宗教对话观

王鹰（中国社会科学院）

摘要：艾香德（Karl Ludvig Reichelt，1877-1952）1903 年从挪威来到中国，1952 年在香港道风山逝世。他在跨文化传教和宗教对话的过程中，从基督教一教视角看待世界各宗教的方式，转向以传教士和宗教学者的双重视角研究世界各大宗教的进路。艾香德的宗教对话观因而呈现出以基督信仰为根本，以宗教比较学为研究方法，在灵性信仰和科学实践、情感体认和理智思辨的斡旋中展开独特的宗教对话。本文拟从上帝观、三位一体观和罪观的角度梳理、分析艾香德的宗教对话观，总结艾香德宗教对话的特点，并就相关议题展开宗教对话的探索。

关键词：艾香德 宗教对话观 耶佛对话

在中西文化相遇的过程中，中国宗教和基督教在上帝观、三位一体观和罪观上的差异给艾香德的实际传教工作带来诸多困扰。为解决相关问题，艾香德从理论层面不断地进行思考，总结宗教对话的可行之途。而在比较世界各宗教的教义时，将宗教比较学作为归化异教徒的工具性考量，还是作为平等的宗教对话途径，一直是艾香德左右为难的困境。一方面，在与非基督教教义进行比较时，将基督教义作为评判其他宗教的唯一标准会导致其比较的结论缺乏公信度；另一方面，他也努力尝试在文化的客观互释中达到双方的相互激发和相互促进。尽管这种尝试在构建的过程中曾在某种程度上放弃了某些基督教的基本原则，却依然多少扭曲了宗教对话的本意，其实现的可能性值得怀疑。但是艾香德宗教对话的努力确为处境之必要，而他希望宗教间可以打破门户之见、进行宗教对话的开放视野仍然是今天宗教对话有益的借鉴。

一 、上帝观

基督教的上帝观贯穿了基督教系统神学的其他内容，是基督教一神信仰的核心和基础。对上帝的理解关乎对整个基督教信仰的把握，是融会贯通基督教系统神学的关键。在艾香德看来，宗教最紧要的问题是上帝观。下文试图通过描述、分析艾香德对世界各宗教上帝观的比较，总结其上帝观的内容如下：

（一）上帝的称谓和位格

1、上帝的称谓

在 1931 年的专著《宗教概论》中，艾香德对基督教 GOD 的中文译名“神”与“上帝”不加区分地使用。20 年后，在《宗教比较学》中，艾香德不仅梳理了各教指代的“上帝”名称，还介绍了 GOD 的诸多中文译名：“天主教来华后，选定“天主”一名代替“上帝”；基督教（新教）除用“上帝”外，还用“神”或“真神”。对“神”

一词的运用，艾香德不甚认同，觉得神的称呼虽似乎与宗教相符，但由于神在中国实在成了一个普遍、笼统的称呼，如山神、土神、河神、门神、灶神等等。而神在佛教的地位还比不上佛，因为神要修持才能脱离生死之苦，“所以神一名称在佛教中更不能代表‘上帝’了。”艾香德因此认为 “天父”或“上帝”的中文译名，比“神”更加适切。[1]

尽管在上帝译名上历来有诸多争议，艾香德感到其实没有必要在此问题上过多困扰，“其实无论拿什么来称呼‘上帝’都是属于代名词的，因为上帝观的无限意义，非人类所能领悟，各种不同的称呼都很勉强。正如老子所说：‘道可道，非常道；名可名，非常名。无名天地之始；有名，万物之母。’”[2]艾香德相信若某人的宗教经验已经达到登峰造极的地步，就可以多领悟一些上帝的事情。他欣赏老子所说的“故常无，欲以观其妙；常有，欲以观其徼。”认为“研究宗教学的人，若能应用老子的哲学，定可免去许多宗教上的误会。”[3]

2、上帝的位格

上帝的“位格”首先由古代基督教神学家德尔图良（Tertullian）采用，为说明上帝是一位有语言、有行为的个体之用，该表达方式在基督教系统神学范围内也是引起争议的话题。艾香德发现在宗教对话中阐释位格的含义是一件困难的事情，因为“这名词在东方人的意思中是有限制的，而上帝却是无限制的……其实位格在西方人的心意中，亦不很完全，不过略胜于东方人罢了。”[4]位格一词的有限性，也源于其英文单词（Person）译成中文后的“人格”的含义，有把上帝贬低为人的倾向，为解决这个困扰，艾香德介绍在翻译中也有“经学家用‘神格’和神品来代替位格。”[5]但是“品”这个中性词的运用也有其缺陷，会丧失与上帝生命有关的痕迹。[6]

上帝的位格是基督教与很多宗教的区别所在，表明了上帝“能动喜怒，能作威福”的性格，及上帝的“慈爱”、“信实”、“公正”、“圣洁”等属性。上帝的位格是无限的上帝与人类建立关系的途径，也是人类了解上帝的方式，所以整个位格的意义都集中在上帝与人类的关系之中。从上帝位格的角度理解他教的终极实在，艾香德认为印度教的梵天和佛教的真如，与基督教的上帝一样被认为是宇宙的模范和原动力，但是与基督教无上位格的上帝迥然不同，因为前者没有位格。艾香德指出老子的学说从位格来看虽然略为清楚一点，有若干处论到道的性质和作用，如以为那不可思议的“大道”，如同一位慈母，对人怀着无限的慈悲和感情，只是老子的道仍欠圆满，原因在于其所注重的最高的道，并非十分包含位格的性质。[7]

佛教和基督教在上帝位格上的分歧，也体现在双方在人神关系上的不同定位。艾香德在传道时曾有佛教徒直接挑战他：“你们基督徒不敢说‘我是上帝’”，而我们佛教徒敢说；‘我是佛’。”艾香德通常回应：“如果你是佛，那么我为佛感到遗憾。”艾香德总结耶佛教义在该问题上存在基本观念的差别：佛教徒是以抽象的方式谈论没有位格的“上帝”，而基督徒则以上帝为中心论说上帝是一个影响了整个宇宙的超越的智识，上帝包容了意志力、智慧和所有超越的人格。上帝“位格”的存在使人相对于上帝而言丧失了自信力，人是有限的，而上帝是无限的。基督教和佛教在上帝观上存在的巨大差异让艾香德发现，在实际中向中国的佛教徒朋友解释“位格”一

[1]艾香德：《宗教比较学》中卷，第 2、3 页。
[2]同上，第 3 页。
[3]同上。
[4]同上，第 4 页。
[5]同上。
[6]Karl Ludwig Reichelt，*Truth and Tradition in Chinese Buddhism,* Shang Hai: The Commercial Press, Limited, 1934, pp361, 362.
[7] 同上，第 5 页。

词是非常困难的。[1]

（二）上帝的属性

1、上帝的超越和临现

艾香德认为“神是超乎天地之外，贯乎万物之中；而且也与人内部的自我溶合。”[2]

前半句描述上帝超然而内在的属性，艾香德又引用基督说“我与父原为一”，“除了父，从没有人知道子；除了子，从没有人知道父”[3]，诠释上帝不为人类所知的全知、全能、永恒、不变的超越性。上帝的超然性还表现在“他住在人不能靠近的光辉里（提前六：十六）。”[4]艾香德理解上帝的超越和临现是统一的，是上帝同一属性的两个方面：上帝“虽是内蕴的，但没有淹没在物质之中；上帝虽然是超越的，却仍贯乎万物之中。上帝就是众人的父，超乎众人之上，贯乎众人之中，也住在众人之内。（弗 4：4—6）[5]

后半句“（上帝）而且也与人内部的自我溶合”的表述，与中国文化“天人合一”思想相似，是上帝与人类浑然一体的境界。“人本具有神的智慧，和具与神溶合的本能，只是被物欲蒙蔽，向黑暗的途径里猛进着。宗教是把人们从一切自私的物欲里解放出来，使人充满了神的智慧，与神合为一体，走入宇宙的生命中……基督且曾告诉我们与上帝有溶合的必要说：‘到那日你们就知道我在父里面，父在我里面……爱我的，我必爱他，并且要向他显现’。”[6]

为了更好地理解艾香德的上述言论，首先需要澄清中国宗教和基督教在终极实在和人的关系问题上的不同理解。中国人的宗教观在终极实在和人之间没有绝对的界限，人通过宗教修行可以体验与终极实在合一的神秘状态。在基督教中，上帝是创造者，人是被创造者，创造者和被创造者之间存在质的不同，上帝的本质属性是超越的，这意味着相对于无限的上帝而言人是有限的，因此人无需也不可能僭越人神之间的界限。

在跨宗教对话过程中，为了让中国人熟悉基督教的上帝，艾香德沿用中国文化中“天人合一”的人神关系理论阐释基督教的上帝观，表明人与基督教上帝的无界、融合、合为一体。这与基督教的上帝观形成对立，在某种程度上是对基督教上帝观的曲解。

同时，我们发现艾香德的观点“基督且曾告诉我们与上帝有溶合的必要说”，与支撑该观点的论据：“到那日你们就知道我（基督）在父里面，父在我（基督）里面……爱我的，我必爱他，并且要向他显现”所说内容并不相同。论点在说人与上帝的溶合，论据在说基督与父的溶合。因此论据所说的上帝内部父、子位格的统一，无

---

[1] Karl Ludwig Reichelt，*Truth and Tradition in Chinese Buddhism,* Shang Hai: The Commercial Press, Limited, 1934, pp362.

[2]艾香德：《宗教概论》，上海：广学会，1931 年版，第 11、12 页。

[3]同上，第 12 页。

[4]艾香德：《宗教比较学》中卷，第 12 页。

[5]同上，第 5 页。

[6]艾香德：《宗教概论》，上海：广学会，1931 年版，第 12 页。

法证明论点中人与上帝的溶合和统一。如果假设艾香德的论据可以支撑其论点，该论证逻辑成立，就须将论据中的基督与论点中的人划等号。这又涉及到基督的人神二性问题。在基督教义中，基督同时具备神性和人性，基督的神性导致基督与人有着本质的区别：基督是上帝三位格中的第二个位格，他具备上帝一切超越的属性，是无限的、自有永有的，与人类的有限性形成鲜明的对比。基督在十字架的救赎活动完成后，又可回归上帝的第二位格。从这个意义上讲，仅具备人性的人类与具备神性的基督存在上帝和人的本质区别。因此，艾香德把"人"与"基督"划等号是肯定了基督的人性，却放弃了基督的神性，背离了基督教系统神学的上帝观。

2、上帝是灵

关于很多人将圣经中基督的神迹当作教训或古代神话，艾香德评价这种看法是不认识基督的表现，他所认同的"基督是感灵者，他内部的自我已经完全与神溶合了，他具有神的智慧，所以能烛见万物，虚灵不昧。他可以为所欲为，毫无阻挡，就是佛家所说的神通广大。"[1]在这个问题上，艾香德相信东方民族可以更好地理解基督的属灵性，因东方人是完全在精神上修养成功的，对基督的属灵和神迹并不感到希奇。[2]

3、上帝是善

艾香德用道教的"天道是善"，比拟基督教的上帝是善：

"在（《道德经》）三十四章里，又谓道常无欲，为万物所归。故说：大道汜兮，其可左右。万物恃之而生而不辞，功成不名有，衣养万物而不为主。常无欲，可名为小；万物归焉而不为主，可名为大。以其终不自为大，故能成其大…… 由此，可知老子绝对的信仰天道是善，是万有的根源，与我们基督教信仰上帝是善、是万有的根源是相和的。"[3]

"道"的"功成不名有、衣养万物而不为主"，"以其终不自为大，故能成其大"等特性，与基督放弃神性，降卑为人的态度相似，从这个意义上来说，基督之善与"天道之善"有共通之处。引文所形容的万物与"道"的关系，也会让人联想到创造者上帝与被造世界的关系，及上帝的创造之善。道的"万物恃之而生而不辞"的无为而治的态度，是道与万物在自然状态下的和谐关系，不存在创造与被创造的关系，这与基督教上帝的主动"创造"行为形成反差，上帝作为造物者高高在上的姿态，"耶和华说：我的意念，非同你们的意念；我的道路，非同你们的道路。天怎样高过地，照样，我的道路高过你们的道路，我的意念高过你们的意念。"（以赛亚书 55：8—9）这与"道"的"万物归焉而不为主"的无为状态形成反差。也许艾香德所类比的上帝之善，是指上帝创造世界的动机，从上帝创造的本质之善中寻找 "上帝"和"道"的善的共性。而且 "若细读《创世记》第一、二章就会发现，与其说经文旨在描述世界的起源，倒不如说它们最想表达的是上帝与他创造的世界以及人的紧密关系"。[4]

4、上帝是爱

[1]同上，第 13 页。
[2]同上。
[3]同上，第 22 页。
[4]许志伟：《基督教神学思想导论》，北京：中国社会科学出版社，2001 年，第 52 页。

爱是上帝最重要的属性，“我们若要用一个字来表明上帝无限量的位格和性质，比较适当的就是新约中所屡见的‘爱’字……但必须知道这爱的范围不单包含‘慈悲’和‘怜悯’，更有无限量的智慧，意志—公义和圣洁，这些都藉着耶稣的言行一一表现出来”（约 1：18）。[1]在解释上帝爱的意义，上帝的无始无终，自有永有的特质时，艾香德譬喻老子的《道德经》中的内容“人法地，地法天，天法道，道法自然……上帝为万物之母，并宇宙之公律，因为上帝是无所不在，无所不知和无所不能的，所以他的爱也是发于自然……上帝的爱是无限量的，所以地上芸芸众生也得了莫大的，奇妙的恩惠。”[2]

基督教上帝位格的一个重要属性是上帝的父性，父、子、灵被称为上帝的三个位格。“父”不仅创造了世界，还以父的爱继续护佑关怀世界。在借用《道德经》阐发上帝之爱时，艾香德将上帝比拟为“万物之母”，与《道德经》“人法地”，及地为万物之母思想相合，却与上帝的“父性”不符。仅从字面观察，这种适应中国文化的权宜之策与基督教以“父”类比上帝的教义相悖，有放弃基督教信仰原则之嫌。但是如果深入了解基督教历史，当知基督教上帝的“父”不特指男性。基督教沿用“父”形容上帝，源于该教创立初期受到以色列及周边地区文化的影响，当时民族均将其崇拜的神灵称为“父”，“父”是理解上帝的最好名词。这正如中华文化喻大地为万物之母，属于文化沿用和民族习惯。所以艾香德将“母”替换为“父”并不违背基督教上帝观的基本准则。

艾香德相信在上帝普遍启示下，各教都有关于“爱”的教义。如佛教菩萨发四宏愿普度众生的菩萨行，与基督爱人类，即使深受迫害也俯首就刑、无怨无悔的行为颇相类似，都展现了宗教最大的特点。老子、孔子、耶稣、释迦牟尼、穆罕默德这些古今圣贤宗教思想的焦点都是“爱”，因爱而“现身说法，作人类的圭臬，实行普度众生的菩提心。他们牺牲了个人的幸福为社会谋安宁。万一处特殊的境遇，受狂暴的逼害，也能俯首就刑，欣然无怨的；这是基督教十字架的特点，也是宗教最大的表现。”[3]在爱的旗帜下，艾香德已把各教教义融会贯通成一个逻辑，而这个逻辑的最终指向是基督教的十字架。

5、上帝是光

上帝是光，上帝之光在所有人类中闪耀，其他宗教徒同样可以接收上帝之光。

艾香德指出《圣经》中除用“爱”外，也常以“光”作比喻形容上帝的位格。如在约翰福音第 1 章第 5 节中，一些重要的词汇“光明”、“生命”出现了，逻各斯与这些词汇的结合说明了一种完美的目标和作用。光明在黑暗中闪耀，意味着在《旧约》中代表逻各斯的基督在《新约》中有了更丰富的内涵。[4]

艾香德坚信在融会贯通《约翰福音》全文之后，**人们会发现“光”存在于世界范围内，贯通着所有的信仰体系**（使徒行传,11:17)，无论是摩门教徒、道教徒、儒教徒、佛教徒、琐罗亚斯德教徒，只要有圣洁、奉献的生命和撰写圣洁的文字，就能接收到逻各斯和上帝之光。“由此可见基督教的上帝如此伟大，他的光不仅在他的选民中闪耀，也在所有人类中闪耀。”[5]如“佛教论到‘如来’，也是白毫宛转五须弥，中国大

---

[1]艾香德：《宗教比教学》中卷，第 5 页。
[2]同上。
[3]艾香德：《宗教概论》，上海：广学会，1931 年版，第 3 页。
[4] Karl Ludwig Reichelt，”the New Christian Approach to Buddhist”， *the China Mission Year Book*，1924，pp.74.
[5] 同上

乘佛教常用“无量寿”、“无量光”及广大灵感等说法，而观音菩萨的灵感尤其广大，他是随时随地感化众生的神灵，有三十二应身，如男身、女身、威严的将军身、慈悲的长者神等，故观音的千手千眼，时常发出灿烂光辉照亮迷途之人。印度教和拜火教的某些神也都含有最高尚的灿烂光辉和圣洁荣耀的意思。艾香德感概尽管这些宗教有关于光的描述，可惜他们古时有些重要的经典仍多次采用许多欠妥的名词来形容神欲望的动态，如嫉妒，仇恨，诡诈……甚至说最高的神还娶妻生子，原属光明的象征，竟被这些乌烟所障蔽了。”[1]对于各宗教中不好的内容，艾香德认为世界“别的宗教”都可以进化，这是不容抹煞的。许多虔诚的信徒将宗教中卑下的内容涤除，而代以正面庄严的思想。[2]

二、三位一体观

“三位一体”教义是基督教的核心观念之一，在道成肉身的新约时代被确立。该教义在《圣经》中并无记载，是早期教会通过总结《圣经》中关于上帝的各种作为而建立的教义。三位一体信仰表面看来自相矛盾，《圣经》记载的内容却多处表明这一事实。历史上虽经过层层哲学论证弥补，该教义依然令人困惑。因此，从严格意义上将基督教的“三位一体”与其他宗教教义作比较，是件非常困难的事情，因为三位一体历来被基督教会视为神圣的奥秘，是人的理性所无法理解的，唯有基督教上帝的启示才是了解他的唯一途径。所以艾香德特意请读者注意，他比较各教“三位一体”的目的不是论证非基督教的“三位一体”就是基督教的三位一体，在三位一体的问题上他仅在作研究性的比较。[3]

（一）基督教的三位一体与非基督教教义的比较

1、“三位一体”在其他宗教中的隐现

大部分基督徒认为，只有一神教的基督教和犹太教才有三位一体观。艾香德在跨宗教研究过程中发现事实并非如此，多神教或精灵教亦隐隐有三位一体的影子，不过没有基督教那样清晰罢了。如不少大宗教的神位虽然众多，可是主要的大神常不出三位或一位，其他的神仅是附会的小神而已。艾香德还发现有些宗教并不承认有一位主要的大神，对这些宗教详加研究，却能发现一些不甚清晰的关于一神信仰的资料。这些宗教中的一神信仰与基督教上帝的区别只是缺少上帝的位格而已。[4]

基于上述发现，艾香德将非基督教的“三位一体”和基督教的三位一体做了比较。他指出在作这项研究的时候，“会惊奇地发现各大宗教互相保有根本相同的材料”。[5]

2、耶佛在三位一体观上的融通

（1）基督教三位一体与佛教的体、相、用

[1]艾香德：《宗教比较学》中卷，第 6、15 页。
[2] 同上。
[3]艾香德：《宗教比较学》中卷，第 9 页。
[4]同上。
[5]同上。

在艾香德看来，各宗教似乎不约而同地都承认宇宙间有一不可思议、难以捉摸、听闻的模范，公律，原动力，虽然他是抽象的、属灵的，但却是万有的根本，宇宙的源头，佛教称之为“真如”或“法身梵天”，如用佛教体、相、用概念来定义，这一万有的根本就是 “体”。这宇宙的原动力“体”，以后大半在宗教的教主、先知和领袖的“相”上显现出来，佛教称之为“如来”或“报身”。这相不单在天上发出属灵的荣光，也在有形的世界藉着宗教历史上的伟人起了莫大的作用，像佛教的所谓“如来”或“化身”。艾香德通过佛教的体、相、用概念阐释基督教的上帝观，认为若依佛教的理想，上帝是宇宙的大灵，也是宇宙的本体；基督是本体的现象，使徒保罗说：“他是上帝荣耀所发的光耀，是他本体的现象”，圣子略似上帝的“报身”和“化身”；圣灵是本体和现象的作用。艾香德进而得出结论：基督教所说的圣父，圣子，圣灵三位一体，恰与佛家的体，相，用是同一的原理。[1]

艾香德还继续把比较的范围扩大到世界各宗教。指出与佛教和基督教的本体论相同，吠檀多学派也主张体、相、用三方面的理想。印度最古时有三位归一论；拜火教也有三位一体观的影子，他们有三尊主要的神；古巴比伦宗教、欧洲北部亦有三神；希腊和罗马也有三主神位；埃及有所谓父、母、子三神；老子学说中关于三位归一论思想：道德经第三十五章“道生一，一生二，二生三，三生万物。”[2] “视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，博之不得名曰微，此三者不可以致诘，故混而为一”（道德经第十三章）。再如道教的所谓三清即原始天尊，灵宝天尊，道德天尊。[3]

（2）基督教的三位一体与佛教的三身佛

在挪威时，经常会有朋友询问艾香德是如何向东方人诠释三位一体教义的，在他们看来，三位一体教义从东方人的思维方式来说是最难理解、甚至是不可思议的教义。艾香德回应在事实上，佛教、道教、儒教、印度教中有一个原则，就是要理解形而上的或者神圣的实在须从三个不同的角度去考量，如佛教的三身佛：法身是本质、准则，表达佛和宇宙处于和谐的状态之中。报身与基督教、犹太教、伊斯兰教中的天使的含义接近。应身可以理解为在人间的伟大的、圣洁的、无私的救世主，为救赎人类而道成肉身。[4]

在艾香德之前，英国浸礼会传教士李提摩太也曾将基督教的三位一体与佛教教义做比较。认为大、小乘佛教的三身佛，都彰显了基督教三位一体教义：小乘的三一是释迦牟尼佛、普贤菩萨、文殊菩萨；大乘的三一是西方三圣：阿弥陀佛、大势至菩萨和观音菩萨。阿弥陀佛是基督教的上帝，大势至菩萨是基督，观世音菩萨是圣灵。[5]不知艾香德是否受到李提摩太的影响，他在 1922 年撰写的《中国佛教的真理与传统中》，提到大乘佛教的三一，认为阿弥陀佛是圣父，大势至是圣父派到人间的无所不能的菩

[1]艾香德：《宗教概论》，上海：广学会，1931 年版，第 9—13 页。
[2]艾香德：《宗教比教学》中卷，第 10 页。
[3]同上。
[4] Karl Ludwig Reichelt，*Truth and Tradition in Chinese Buddhism,* Shang Hai: The Commercial Press, Limited, 1934, pp357、358.
[5] Timothy Richard, *The New Testament of Higher Buddhism*, Edinburgh: T.& T. Clark,1910，p.12-13，13-16，转引自苏远泰：《张纯一的佛化基督教神学》，道风书社（香港）2007 年版，第 54 页。

萨，观音菩萨是圣灵。[1]

当时，把基督教三一教义和佛教思想做比较的，还有由佛教改宗基督教的徐松石（1900~1999），他将佛教三身佛比拟基督教三位一体，认为圣父是法身，圣子是报身、圣灵是应身。[2] 与徐松石不同，艾香德认为佛教的三身佛说无法与基督教的父、子、灵完全对应，因缺少安置圣灵的适当位置。[3]

佛教的佛、法、僧三宝被艾香德看作是佛教外在的三位一体思想。据艾香德观察，三宝是佛教徒每日都坚持的三一原则，通过三宝的神圣形式可以深入佛教的内在圣所，达到自我和整个宇宙的和谐统一。与三宝作为佛教的外在三一相对应，三身佛是佛教的内在三一。内在三一是佛教徒达到"明心见性"的途径。[4]

三、罪与救赎

（一）基督教和大乘佛教罪与救赎观的比较

从小生长在传统的挪威敬虔派路德宗家庭的艾香德，深深地受到敬虔派神学背景的影响。敬虔派的一个典型特征是对罪感的强调，他使艾香德相信"灵性经验的核心部分是深刻的罪感，以及相应地对基督恩典的信任……他始终坚持强调这类型的主观经验。宗教问题的关键是心灵，并且直到他生命的终结，罪感，悔罪和突破到信任神的恩典仍然是他的虔敬中最主要的焦虑。"[5]"信仰的根本要从忏悔着手，能忏悔，始知自己的不好，能知自己的过，如佛之忏悔耶之悔过者，人能常常如是，即是佛家所说开莲花。"[6]为了更好地理解艾香德的罪观和在"罪"的问题上进行的耶佛对话，下文拟从"基督教的罪与救赎"、"大乘佛教的罪与救赎"、"基督教的原罪与大乘佛教的罪观"等三个方面进行分析，探讨两教在罪观上的异同。

1、基督教的罪与救赎

理解基督教的罪观首先需要正确把握基督教的上帝观，因为基督教对罪的定义建立在人与上帝的关系之中。如前文所述，基督教的上帝是高高在上、全知全能、圣洁和自有永有的存在，因此任何偏离上帝的行为都是罪恶的，"犯罪是得罪了天父，有父子关系，不仅违背了律法。圣经中最有名的'浪子回头'比喻便是一例。"[7]"根据

[1] Karl Ludwig Reichelt，*Truth and Tradition in Chinese Buddhism,* Shang Hai: The Commercial Press, Limited, 1934, pp2.

[2] 徐松石，《中华民族眼里的基督》，第 34-43 页，转引自苏远泰：《张纯一的佛化基督教神学》，道风书社（香港）2007 年版，第 61 页。

[3] Karl Ludwig Reichelt，*Truth and Tradition in Chinese Buddhism,* Shang Hai: The Commercial Press, Limited, 1934, pp358.

[4] Karl Ludwig Reichelt，*Truth and Tradition in Chinese Buddhism,* Shang Hai: The Commercial Press, Limited, 1934, pp359、360.

[5]田道乐：《艾香德和中国基督教神学》，杨熙楠编：《风随意思而吹》，香港：道风书社，2010 年版，第 36 页。

[6]艾香德：《认识宗教的要点》，陈悌贤主编：《道风山基督教丛林开山六十周年纪念中国同工感恩会特刊》，香港：道风山开创 60 周年纪念筹委会，1990 年版，第 80 页。

[7]艾香德：《宗教比较学》中卷，第 18 页。

奥古斯丁的说法，邪恶并不是一个本性或本质，而是神所创造的良善受到败坏的结果。”罪产生于“人错误地应用自由意志而导致的对上帝所创造的良善本性的败坏”，换句话说，罪观是对上帝观变形地反映，其后果使人之本性“或在程度、或在形式、或在秩序上受到破坏”。[1]

因此，救赎也体现在人和上帝的关系之中，是复合神人之间裂隙的途径。基督教相信救赎是无法通过自力完成的，救赎必须在上帝无限的爱和怜悯中，由基督作为中保代赎人类的罪，“耶稣基督是基督教的‘救主’，藉着肉身住在人间。使徒约翰深知律法是藉着摩西传的，而恩典和真理是由耶稣基督来的，律法时代已经过去，人欲得救非靠着恩典不可。”[2]。因此，“基督教的罪恶观，是以上帝的爱为出发点。爱上帝就得以完全，如耶稣说：‘所以你们要完全，像你们的天父完全一样。（太五：四八）。”[3]

2、大乘佛教的罪与救赎

（1）大乘佛教对忏悔对象的重视

在大、小乘佛教中，都有对个人所犯罪行的忏悔行为。如“布萨”即是大、小乘通用的一种佛教活动。该活动规定教团成员每半月集中念诵戒本，检讨自己在这段时间中有无违反戒律的行为，若有，应按照犯戒轻重，按佛教戒律的相关规定向众僧或个别僧人忏悔，以达到自身和教团的清静。在大乘佛教中，忏悔的行为进一步发展，成为仪式化的忏仪。忏仪不仅看重忏悔本身，还强调忏悔的对象，“加添了一些类似位格的感想，他们以为得罪了佛和菩萨就感觉十分抱愧”[4]，礼佛和忏悔发展为忏仪的两个组成部分。忏悔对象为大乘佛教的“现在十方佛”，忏悔产生的作用是靠十方佛的哀愍，表现在仪式上就是礼佛、赞佛和供养佛。[5]

（2）大乘佛教罪的内容

“佛教的罪恶观渊源于孽律的思想，前生犯了罪，积聚孽债，必得报应。谓生死的来由如同海浪，由此思想再发生轮回的苦楚”。[6]小乘佛教的罪是小乘戒律所规定的内容，中国大乘佛教僧人则除了小乘戒律外，还需遵守大乘菩萨戒。

小乘佛教在忏悔中只需对近期所犯之罪进行忏悔即可。“小乘的罪恶观，既不轻，也不重，自己所创，仍由自己解脱，大乘佛教的罪恶观，则比较严重些，”[7]大乘佛教在忏仪中忏悔的罪的内容包括身口意三罪乃至历劫轮回中所犯的所有罪行。罪的范围更广、内容更加沉重。“但大乘佛教有一最大的试探，就是以为人今生不悔改，来世仍有机会，使人对罪恶存懈怠的心。可是大乘佛教的某些忏悔文，却具有最高的价值，

---

[1]【美】奥尔森：《基督教神学思想史》，吴瑞诚、徐成德译，北京：北京大学出版社，2003 年版，第 276 页。
[2]艾香德：《宗教比较学》中卷，第 26 页。
[3]同上，第 18 页。
[4]同上，第 17 页。
[5] 参见曹凌：《东晋南北朝佛名忏研究》，第 21 页。
[6]艾香德：《宗教比教学》中卷，第 17 页。
[7]同上。

例如净土宗写的文献之“弟子众等现是生死凡夫，罪孽深重，轮回六道苦不可言。”[1]

（3）大乘佛教的救赎

小乘佛教认为业报的基本规律是“所做不失，未作不得”，“自作自受”。因此，每个人只能通过自己的努力来得到救赎。大乘佛教则强调佛的功德可以救赎苦难的众生。亦即从小乘到大乘，佛教的救赎理论经历了一个从自力到他力的变化。在大乘中，净土信仰特别强调信众因为对阿弥陀佛的信仰而得到阿弥陀佛的救度，往生西方极乐世界。艾香德非常欣赏净土宗的救赎之法，认为与基督教教义极其相似。[2]

3、基督教的原罪和大乘佛教的罪观

（1）人神之间不可僭越的界限

《创世纪》中上帝吩咐亚当、夏娃，“园中各样树上的果子，你可以随意吃。只是善恶树上的果子，你不可吃，因为你吃的日子必定死”（创世纪 2：16，2：17），蛇却诱惑夏娃说，吃了果子“不一定死”，还可以“如神能知道善恶”（创世纪 3：5），夏娃见果子“能使人有智慧”（创世纪 3：6），便与亚当一起偷食禁果，做了违背神意的选择，打破了神所订的神律，跨越了人神之间不可逾越的界限而犯下原罪。

大乘佛教主张“一切众生均有佛性”，所以人与佛之间自然也就不存在基督教那样的不可逾越的界限。大乘佛教的忏仪固然将佛摆在重要的位置，强调忏仪中对神圣对象的崇拜，强调众生对神圣对象的依赖与信仰，但人与佛之间依然没有不可逾越的界限。所谓“迷则佛是众生，悟则众生是佛”。即使在净土宗中，从理论上讲，受到救度的众生与救度者阿弥陀佛的内在佛性是等同的。西方极乐世界中所以出现身份的不同、待遇的不同，也仅仅是各自善恶业力的不同。

（2）人生而有罪

佛教没有类似基督教那样的原罪观。在佛教看来，生而为人，本身就是前世行为的果报。它有可能是善报，也有可能是恶报，一切视前世的行为而定。这些果报由多世累积的业力而成。只要这些业力没有被消除，果报就会在无限的轮回中不断延续。艾香德称：“芸芸众生伏在无明，轮回之苦，全由自己向来所造的‘业障’，这些业障如一粒有生命的种子能够生出欲望，有如包袱重重压在人们的肩上，痛苦难当”，业障不仅会给今生带来种种障碍，还会屏蔽人进入正道，令人在罪恶的旋涡中不能自拔。[3]这里只讲恶报，不讲善报，可见他是站在基督教的“原罪”的立场，选择性地看待佛教因果业报，强调人生而有罪。

当然，从另一个角度讲，佛教认为无论苦乐，生活在世间本身就是一种苦难。因此，也可以说人人生而有罪。但这种罪与基督教的原罪依然有本质的不同。

[1]同上。
[2] Karl Ludwig Reichelt，*Truth and Tradition in Chinese Buddhism,* Shang Hai: The Commercial Press, Limited, 1934, pp2.
[3]艾香德：《宗教比较学》中卷，第 21 页。

（3）罪的发出者、承担者的差异

在基督教中，原罪是由人类的始祖亚当、夏娃所犯，与后人无关，是前人犯罪、后人承担的关系。

在佛教中，人在成佛之前，灵魂都在六道中轮回，尽管每一世的肉身存在差异，灵魂却始终不变，带着累生累世的善恶业力继续往生投胎。小乘佛教认为业力的发出者是本人，承担者也是本人。大乘佛教认为虽然业力的发出者是某众生，但佛可以用他的功德为该众生承托业力，使该众生离苦得乐。

（4）罪的起因不同

基督教的原罪源于亚当和夏娃违背上帝的旨意，被蛇引诱偷食了分别善恶树上的果子，造成人神关系的破裂，人的主要罪行是对神意的背叛。

与基督教原罪的起因不同，佛教所谓的罪恶完全是因为本人在贪、嗔、痴等三毒的驱使下所造的恶业。在于众生不能体认佛法的真理。

（5）教主与救主

关于佛教创始人释迦牟尼，艾香德一方面肯定他宣扬众生得救之法的事迹，介绍其在菩提树下大开觉悟后，自觉了救人的方法，矢志献身，宣扬众生得救之法：开觉悟，知罪恶，并通过八正道的修行方法消减罪孽。另一方面，艾香德判定释迦牟尼是教主，而不是救主，“因为他不能以己身来担当人类的罪孽”，在佛教中，与基督救主身份相似的是菩萨，因“菩萨乃是指那些已入完全境界者，不以仅入涅槃独善其身为足，悲悯为怀，经轮回之境界去救度芸芸众生。”[1]

小结

通过描述、分析艾香德的上帝观、三位一体观和罪观，我们不难发现，他的宗教观一方面呈现出鲜明的基督一神信仰的立场和倾向；另一方面，艾香德显然受到麦克斯·缪勒于 1870 年创立的比较宗教学的影响，他尝试以纵向描述、横向比较的方法阐述各教教义，体现了开放的胸怀和国际眼光。

在《宗教比较学》中卷的序言中，艾香德说明这卷的目的是“必须再把各大宗教中共同的理想，是否相似的材料，提出其最重要的问题加以比较，这是我们本书最紧要而有用的一部分。”[2]在比较之前，艾香德已经看到任务的艰巨性，发现“做这一部分比较的功夫，是不容易的。”[3]而且，正如现代阐释学已经阐明的，真空地进入文本是不可能的，艾香德认识到必须有一个和各大宗教比较的标准。作为一位传教士和虔诚的基督徒，他自然地站在基督教立场上，选择其作为标准“我们知道耶稣基督是太初之大道，是道路，真理和生命，一切的真理都归纳在他里面，他说：‘凡属真理的，

[1]艾香德：《宗教比较学》中卷，第 22 页。
[2]同上，序。
[3]同上。

必来就我。’为此，我们一切的比较和选择都不能离开他的真理范围。”[1]

在上帝观的比较中，基督教的一神信仰和上帝的位格是艾香德评判其他宗教优劣的主要标准。艾香德对世界一些地区早期的一神信仰给予肯定，对他们发展中出现的“大神的意义因受了精灵教的影响以致模糊不清”的现象表示遗憾。将这些地区后来由于对祖宗和英雄的崇拜，才渐渐发生对大神敬拜的观念的转变，也归于基督教上帝的“特别启示”的功劳。即便有些宗教如“拜火教”、“回教”、“犹太教”完全符合艾香德的一神信仰标准，也无法与基督教相比拟，因为基督教是世界上唯一以 “道成肉身”的方式揭示上帝之爱的宗教，“基督教所显出的特别启示异于他教，原因在于‘从来没有人看见上帝，只有在父怀里的独生子将他表明出来（约 1：8）。’”[2]可以看出，在跨宗教比较的过程中，艾香德不仅以基督教教义为根本，从他教角度来看，他还表现出鲜明的基督教优越感。

他循着宗教学和基督教一神信仰相结合的研究进路，提出 “神位进化一事非常值得重视”。在 1931 年的《宗教概论》中，艾香德评价人类最早的宗教观在“原始时候”，因“知识浅陋，每每见有稀奇的物件，便指为有神在焉。并且应他生活的要求，而有各种神的名称。这是人类最幼稚的宗教观念。”[3]随着人类思想进步，人们开始“以上帝为万物的本原”，上帝是“有意志，有威能，高高在上，照临下土，能动喜怒，能作威福的主宰。”[4]艾香德还以进化的眼光看待其他宗教，认为其他宗教的教义可以逐步去除不圣洁、不光明的内容，达到宗教教义的进化和发展。[5]

《宗教概论》是艾香德中年的著作，《宗教比较学》是艾香德晚年离世之前的专著，对比两书思想，艾香德在宗教立场和上帝观上几乎没有变化，他始终坚信基督信仰，认为基督教是优于非基督教的独一无二的、获得上帝最特殊启示的宗教，他一直保有基督教的优越感，并将这种优越感凌驾于其他宗教之上。比较前后的两本专著，发生变化的是艾香德逐渐开阔的宗教视野和日渐丰富的宗教知识。艾香德在《宗教概论》中介绍宗教的发展时，从原始的最幼稚的早期社会的宗教观，直接进入对基督教上帝观的描述，没有将世界其他宗教的上帝观纳入宗教历史发展的脉络中。在《宗教比较学》一书中，艾香德在比较各教上帝观时，从原始社会的宗教延伸至其后的非基督教，了解到世界上除基督教之外，还有其他宗教也曾坚持过一神信仰，一神信仰不是基督教的专利。他指出中国，印度，犹太和波斯等地自古以来似乎就有了天或上帝的称呼，系指一位独一无二，至高至上的神位而言。可是由于中印的大神信仰后来被精灵主义思想损害，结果只有拜火教、犹太教、基督教和回教力辟多神信仰，完整地保持了崇拜一位独一大神的观念。[6]

综合上述两段内容，我们发现在艾香德宗教比较的思路中一个很有意思的现象：一方面，他承认宗教进化论，认为上帝观是脱离了原始社会蒙昧的信仰状态，随着人类思想进步的产物；另一方面，他又以宗教退化论的眼光看待中印的大神信仰被精灵主义思想损害的现象。进化论和退化论这一对在逻辑上相互否定、视角迥异的看待世

[1]同上。
[2]同上，第 1、2 页。
[3]艾香德：《宗教概论》，上海：广学会，1931 年版，第 9 页。
[4]同上，第 9 页。
[5]艾香德：《宗教比较学》中卷，第 6 页。
[6]同上，第 1 页。

界各宗教现象的宗教观，却可以在艾香德的宗教观里同时出现，从表面看来是自相矛盾和无法理解的，不过若是站在基督一神信仰的立场上，其内在逻辑却是统一的——基督教是进化的，其他宗教是退化的，论述的出发点都是在宣扬基督教是独一无二的最优秀的宗教，体现了艾香德作为宗教信仰者研究宗教学采用的对己、对彼的双重标准，是从护教主义者角度出发维护基督教最高权威的态度。

基督教的三位一体教义也是艾香德比较其他宗教“三位一体观”的量尺和标杆。艾香德搜集了各教关于“上帝”或一、或三的资料之后，发现对一位大神的信仰或三位归一论的观念在很多宗教中都有记载，只是含糊不清。因此，艾香德认为只有犹太教和基督教的三位一体观才如白画看物般的清楚、明朗，原因在于两教注重上帝为一，此外别无他神，而这位唯一的神，却又有三方面的表示和动作。进一步来说，犹太教的三位一体观相对基督教的三位一体来说还是不够清晰，尽管圣灵从太初就开始工作，可是犹太人仍未十分了解其任务及其与上帝奇妙的关系，因为圣灵还未完全降临人间。直到耶稣复活、升天得到荣光以后，才有丰厚的圣灵浇灌下来。（约 7：39，12：32）。艾香德形容三位一体的思想如太阳一般透过了黑暗、蒙昧时期的（旧约时代），而发射万丈光芒，清晰明朗地照彻新约时代，从这时起才有“圣父”、“圣子”、“圣灵”完全的称呼。[1]

上述论证方式是很多基督教传教士在跨宗教对话时进入的一种循环逻辑：我的教义是最好的——所以要以我的教义为标准去比较其他教义——我的教义只有我才有——因此比较的结果还是我的教义是最好的。从信仰角度看，这种比较的进路是合情和合理的，也是得到传教士群体普遍公认的比较方法；从他教来看，该对话论证的基础就不具备公信度，结论自然也无法被承认，因此不能称其为对话，充其量只能算作自说自话。

同样的，艾香德理解的罪与救赎强调罪的发生是对上帝的背离，及人的罪恶必须由基督代赎。因此他认为相对小乘佛教，大乘佛教的罪恶观比较严重，因为加添了一些类似位格的感想，人们以为得罪了佛和菩萨就感觉十分抱愧[2]，大乘佛教对菩萨的愧意与艾香德敬虔派的强烈罪感相似，使艾香德产生了共鸣。但是，艾香德的基督教立场使他没有发现大乘佛教还有呵佛骂祖的一面，即一些自认已经悟道的僧人认为既然自己已经与佛同格，认为既然诸法性空，万物同理，自然一切行为也就不存在亵渎佛祖的问题。当然，艾香德也发现了佛教的罪因不是违背了神意，而是“无明”，佛教的赎罪方式也不需要神的代赎，对小乘佛教而言，只需修持八正道即可。因此即使佛教创始人释迦牟尼矢志献身，宣扬众生得救之法，也因其“不能以己身来担当人类的罪孽”，与“救主”基督无法比拟，艾香德遂断言释迦牟尼为教主而不是救主。应该讲，在这里艾香德有意无意地漠视了佛教中那些叙述释迦牟尼在以往无量数轮回中舍身救度一切众生的本生故事。

通过上述论述，我们不难发现艾香德在宗教比较中带有强烈的护教主义色彩。但是，我们不能因此否定艾香德同时也是一位胸怀开阔的传教士。他主张以一种公正的态度对待所有人，无论他是佛教徒、道教徒、儒教徒、或任何其他宗教徒，只要是一

[1]艾香德：《宗教比教学》中卷，第 10—12 页。
[2]同上，第 17 页。

位真理追寻者都可以在上帝面前，通过上帝启示真理，在自我良知面前打开基督教的通道。[1]而且，各教中美好的、光明的内容正是通往基督真理的坚厚基石。[2]

怀有这样开放的胸襟，艾香德在宗教比较中也努力以开放、互惠的姿态对待异质文化，将基督教置于整个世界宗教的大背景下进行历史的考量，以客观、理智的态度看待基督教。他不仅以基督教义为原则比较其他宗教，也站在他者的角度反观基督教。在这种从你到我，从我到你的相互观察、相互理解的过程中，体现了艾香德以尊重平等的方式进行宗教对话的尝试，以达到双方的相互激发和促进。同时，基督教一神信仰和宗教比较学在方法和观点上的诸多分歧也导致艾香德的宗教对话充满张力。

如当宗教对话触碰到基督教义与中国文化迥然不同的观念时，例如人神之间不可僭越的界限，艾香德时而从中国文化的角度阐释基督教义，这种方法虽然可以让中国人产生共鸣，却也在某种程度上放弃了基督教的基本原则，模糊了基督教义的本来面目，使其成为中国化的基督教。

同时，在各教宗教观的比较中，我们也可看出艾香德深受其益，达到宗教对话的超然之境。如在介绍基督教父、子、灵的关系和功能时，他利用佛教的体、相、用教义思想，不仅以佛教的思维方式表达了基督教的上帝观，还避免了在基督教会史上历来颇具争议的三位一体的“一而三”还是“三而一”的哲学概念之争。

又如他在解释上帝的译名时，提出“故常无，欲以观其妙；常有，欲以观其徼”的哲学态度，用老子的宗教哲学消弭关于使用“上帝”还是使用“神”来翻译“God”的争议，不刻意追求对“God”的字面翻译，并以同样的态度对待基督教的“父”和道教的“母”，认为“万物之父”或“万物之母”只是对上帝的类比而已，相对具体的名称，艾香德更注重宗教信仰的灵性追求，欣赏各宗教中涉及“爱”、“善”、“光”的教义，并试图建立各宗教可以相互理解的灵性之桥。

将宗教比较学作为归化异教徒的工具性考量，还是作为平等的宗教对话途径，是 19、20 世纪很多在华传教士曾经思考的问题。当时，除艾香德外，以传教士和基督徒身份在三位一体问题上进行耶佛对话的，还有李提摩太和徐松石等人。在他们的努力下，耶佛在基督教最神秘艰深的三位一体教义上进行了交流。那么，他们开展耶佛对话的动机何在呢？探寻他们的宗教观，发现他们对基督教义有着类似的理解，即相信上帝之光不仅在基督一教中闪耀，上帝之光通过上帝的普遍启示可以在全人类放射光芒。正是拥有了这种普世的胸怀和气魄，宗教比较学才可以成为传教士们乐于从事的研究领域。

[1] Karl Ludwig Reichelt，”the New Christian Approach to Buddhist”， *the China Mission Year Book*，1924，pp.74、75.

[2] World Missionary Conference (1910), vol.9. *The History and Records of the Conference*, p.181.

On Religious Dialogue of Karl Ludvig Reichelt，1877-1952

WANG Ying

Abstract: Karl Ludvig Reichelt(1877-1952) is a Norwegian missionary, he came to China in 1903, and died in Hong Kong in 1952. Under the cross-cultural background, his method of studying world religions in the practice of missionary working and religious dialogue, turns from one Christianity perspective to the joint perspective of Christian and scholar's. Thus his religious dialogue manifests the characteristics of taking Christianity as fundamental base, religion comparison as methodology, and launches unique religion dialogues with a focus on the harmony between Christianity belief and religious understanding, religious feeling and objective judging. In the course of the meeting of eastern culture and western culture, the difference between Chinese religion and Christianity on God, Trinity, sin bring so much trouble to Reichelt's practical missionary work. In order to solve the problems, Reichelt continuously tries to find the right way in religious dialogue. And while he compares the different kinds of world religions, the way of regarding the comparative method as the means to make pagans Christians, or the way of regarding the comparative method as the equally dialogue style, how to make a choice always confuse Reichelt. In one respect, taking the doctrine of Christianity as the only standard of religion comparison may lead to the not widely acknowledgement. On the other hand, Reichelt tries to create an environment in which different religions could have mutual progresses and motivations based on objective interpretations of others. Although in the course of indigenization, Reichelt discards some basic principles of Christianity in a sense and distorts somewhat previous purpose of religious dialogue, his effort to syncretize Christianity and Chinese culture would not lack its necessity in a time of great changes, and his sincerity, generousness, kindness, openness should be referred by religious dialogue in contemporary world. The paper tries to relate and analyze the religious dialogue of Reichelt from the God, the Trinity and the Sin, summarize the characters of the dialogue, and explore the relating topics on the religious dialogue.

Key Words: Karl Ludvig Reichelt (1877-1952), Religious Dialogue, Dialogue between Christianity and Buddhism

《圣经》研究

Biblical Research

《以赛亚书》第三首仆人之歌初探

王东（美国三一国际大学）

摘要：公元前 587 年耶路撒冷的沦陷,给以色列人造成了前所未有的灾难，从第二以赛亚被掳的背景出发，梳理当时以色列遭遇周围列邦强国威胁的政治历史，被掳后回归耶和华唯一神教的神学背景 从《以赛亚书》整体性出发，针对被掳以色列社群的处境，研究第二以赛亚第三首仆人之歌，仆人面对被掳的处境，努力投身于被掳的苦难处境当中，遭遇挑战和抵挡，响应公共领域中被掳苦难困境的出路问题。

关键词：被掳、唯一神教、仆人、公理

一、前言

德国学者杜姆（Bernhard Duhm）延续他早些时候著作（Die Theologie Der Propheten(Bonn, 1875)）的观点,于 1892 年对《以赛亚书》所作的注释(Das Buch Jesaia(Göttingen, pp.XVIII,284ff., 365ff.))问世，他的注释在旧约《以赛亚书》研究中具有史诗性的开创性意义。在此后的旧约研究中，有两方面的深远影响：第一，第一次提出以赛亚书可以分成三个而不是两个部分，把第三以赛亚（Trito-Isaiah）引入到了学术领域；第二，他对于以赛亚书的处理，从上下文的语境中抽离出四首他认为是相连贯的“仆人之歌”（Servant Songs）,[1]杜姆开创性的意义在于在这本注释书提出了“仆人之歌”的概念，认为“仆人之歌”有第二以赛亚书中(Deutero-Isaiah)的四个重要组成部分：42：1-4；49:1-6；50:4-9；52：13-53：12[2]，自此“仆人之歌”的提法得到了学术界的普遍认同，[3]并且影响此后的学者按照他所划分的“仆人之歌”进行孤立的文学批评性的研究，而最近以来研究《以赛亚书》的学者，大多数认为“仆人之歌”需要从其上下文才能得以充分了解，[4]因此笔者认为杜姆所提出的四首“仆人之歌”，是《以赛亚书》中众多有关仆人诗歌中的一些个案，因此它们只能算作《以赛亚书》中仆人诗歌群体中的一部分，本文试图从《以赛亚书》的整体性入手，从第二以赛亚的政治历史、神学背景出发来研究和分析第三首仆人诗歌：《以赛亚书》50:4-9。

[1] H. H. Rowley, *The Servant of the Lord, and Other Essays on the Old Testament* (Oxford: Blackwell, 1965), pp.4-5.

[2] 传统上认为以赛亚书的“仆人之歌”预表了新约的耶稣基督。比如马太福音 8:17 节引用以赛亚书 53:4，用来印证耶稣是弥赛亚。

[3] Harry M. Orlinsky, *Studies on The Second Part of the Book of Isaiah: The So-Called "Servant of The Lord" and "Suffering Servant" in Second Isaiah* and Norman H. Snaith, *Isaiah 40-66: A Study of the Teaching of the Second Isaiah and Its Consequences* (Leiden: E. J. Brill, 1967), p.12.

[4] 详参 Tryggve N. D. Mettinger, *A Farewell to The Servant Songs: A Critical Examination of An Exegetical Axiom* (Lund,Sweden: CWK Gleerup, 1983).

二、第二以赛亚的政治历史背景

公元前七世纪末和六世纪初，在古代近东有四个相互对立的政治王国存在，它们是吕底亚、玛代、巴比伦和埃及。巴比伦在尼布甲尼撒的统治下（公元前 604-562）成为最强大的国家。同玛代签订了和平协议之后，巴比伦把目光投向巴勒斯坦和埃及。而埃及则发奋图强，抵御外敌入侵。周边的小国不得不同这些强国中的一个建立同盟关系，以避免国家的毁灭和其人口被驱逐。[1]事实上，强大王国的军事力量决定了较小王国的存在、稳定和发展。根据古代近东的观念，每个地上王国属于其在天上居住的相应的国家保护神。地上王国的战争、胜利和失败只是天上众神之间发生事情的折射。而作为巴勒斯坦中小王国的犹大，在对外关系上，则因着巴比伦和埃及在军事上的优劣强势，不同时期，受制于这两个强国。[2]在这个时候，在犹太人中形成了两个政治派别：一个是倾向于同巴比伦联盟的派别（如先知杰里迈亚），另外一个是倾向于同埃及联盟（如先知哈拿尼雅,(杰里迈亚书 27-28 章；37:11-16）。[3]

犹大国王在埃及和巴比伦等超级霸权国家之间，游移不定。原先臣服巴比伦的犹大王西底家起而背叛，公元前 587 年，巴比伦王尼布甲尼撒王在盛怒之下派大军围困耶路撒冷。[4]巴比伦的军队围城长达一年半,直至城里弹尽粮绝,饿殍遍野,甚至有互吃对方儿女的惨剧；最后城门被攻破，西底家慌忙出走，被巴比伦军对追上而饱受酷刑。城破之日，巴比伦军队对耶路撒冷大肆破坏，放火焚烧圣殿和王宫，并城中大户人家的房屋，又把城墙拆毁，当地的建筑遭到了严重的打击和破坏。[5]巴比伦人更将犹大全国的精英悉数掳到巴比伦，使他们不能再次造反，永无翻身之日（以上历史详见列王纪下 25 章）[6]。公元前 587 年耶路撒冷的沦陷,在以色列人历史上有着挥之不去的民族伤痛和影响,整个国家遭遇了前所未有的国破家亡的惨剧,犹大王国在周围列强的阴影下生存，而出于自我保护的本能,在外交政策上飘摇不定的状况,都已经成为过去。第二以赛亚对于耶和华的描述,为一个大能君王和战士[7](40:23；42：13)，描述以色列为其仆人，伴随的是暴力性的军事语言，这些都需要在当时的政治历史背景中来理解

---

[1] Antony Tharekadavil, *Servant of Yahweh in Second Isaiah: Isaianic Servant Passages in Their Literary and Historical Context* (Frankfurt am Main; New York: Peter Lang, 2007), p.16.

[2] D. L. Smith-Christopher, "Reassessing the Historical and Sociological Impact of The Babylonian Exile (597/587-539 BCE)," in James M. Scott (ed.), *Exile: Old Testament, Jewish, and Christian Conceptions* (Leiden [The Netherlands]; New York: Brill, 1997), pp.13-14.

[3] Antony Tharekadavil, *Servant of Yahweh in Second Isaiah: Isaianic Servant Passages in Their Literary and Historical Context,* p.17.

[4] 西底家的背叛与埃及在背后的怂恿有着联系，详参 Martin Sicker, *The Rise and Fall of The Ancient Israelite States* (Westport, Conn: Praeger, 2003), p.244.; J. Maxwell Miller and John H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah* (Philadelphia: Westminster Press, 1986), p.412.

[5] 耶路撒冷的一些考古，印证了当时犹大的耶路撒冷等地区遭到破坏之严重，参阅 Kathleen M. Kenyon, *Archaeology in The Holy Land* (London: Benn, 1960); Victor H. Matthews, *A Brief History of Ancient Israel* (Louisville: Westminster John Knox, 2002), p.104.

[6] 蔡定邦：<从以赛亚书仆人之歌反思苦难的问题 >，收入赵崇明，苏远泰合编：《当信徒遇到苦难》（香港：香港神学院 / 基道出版社，2006），第 35 页。

[7] 称呼耶和华为战士，在第二以赛亚中不是第一次提到，在出埃及中已经有经文提到耶和华为战士（ אִישׁ מִלְחָמָה），在第二以赛亚 42：13 提到耶和华为战士（אִישׁ מִלְחָמוֹת）。

（41：8-16）。[1]

三、以色列的神学背景

耶和华对于以色列民族来说，其一开始就是独一的神，耶和华的独一性在出埃及记中摩西同耶和华的会面有非常清楚的记载，耶和华一开始的自我介绍就是“我是你父亲的神，是亚伯拉罕的神，以撒的神，雅各的神”（出埃及记 3：6），耶和华同摩西的反复的对话，其一个重要功能无疑是在介绍自己的属性（出埃及记 3：15）。此后，在出埃及记中耶和华借着摩西颁布了十诫，第一戒就是“我是耶和华你的神，曾将你从埃及地为奴之家领出来。除了我以外你不可有别的神”（出埃及记 20：2-3）。这无疑是在宣告耶和华的独一性，以及要求以色列单单的来侍奉耶和华（出埃及记 20：4-5）。 以色列人进入迦南地之后，以色列面对的周围信奉其他神祇的列邦， 约书亚临终最后的举措（书：24 章），无疑显示了以色列人宗教的危机。所以，在之后的士师时代，一开始就记载了“当约书亚在世和约书亚死后，那些见耶和华为以色列人所行大事的长老还在的时候，百姓都侍奉耶和华”（士 2：7），已经是一个不详的预兆，之后的故事几乎是类似模式的循环 ：他们犯法（士 2：11-12，14）。然后，他们就呼求耶和华（士 4：3）。[2]

有学者认为，被掳之后和被掳之前的文学相比，更加清楚地显示唯一神教（monotheism）[3]的观念，事实上，第二以赛亚是圣经作者中谈论唯一神教最为重要的部分。[4]持这一观点的学者，认为从一神崇拜到唯一神教的变化，同被掳时期不无关系，唯一神教的出现，似乎是在被掳之前的先知群体中已经产生，而在被掳时候则达到发扬光大的境界。[5]耶路撒冷的沦陷，导致的是圣殿祭司系统和王国的衰败，对以色列宗教传统和宗教架构之间的关系，造成影响深远的断裂。这对祭司、先知、官员和其他知识分子提供了一个机遇，使他们失去先前融合于围绕被掳前的审判性的先知而建立的各种先锋性宗教组织的功能，从而可以不用留心既存的宗教架构和权力关系，只是专注于口述和书写传统。[6]

笔者并不赞同“耶和华唯一神教运动”的观点，这种观点认为以色列的唯一神宗教信仰，是经历了一个转化的过程，以色列在最初的开始时期，并不是唯一神教，笔

---

[1] Antony Tharekadavil, *Servant of Yahweh in Second Isaiah: Isaianic Servant Passages in Their Literary and Historical Context*, p.22.

[2] Walter C. Kaiser, Jr., *Toward an Old Testament Theology* (Michigan: the Zondervan Publishing House, 1981), p.137.

[3] 只相信承认有一位神。

[4] 耶和华唯一神教运动兴起的提出者是学者 Morton Smith 在他的著作：*Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament* (London: SCM Press, 1987)提出的观点，认为以色列信仰耶和华独一真神是经历了一个过程，而公元前 587 年被掳巴比伦,是推动唯一神教信仰的重要事件。此后很多学者跟从这一观点，比如 Robert Karl Gnuse, *No Other Gods: Emergent Monotheism in Israel* (Sheffield: Sheffield Academic Press, c1997); Mark S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts* (New York: Oxford University Press, 2001); Mark S. Smith, *The Memoirs of God: History, Memory, and the Experience of the Divine in Ancient Israel* (Minneapolis: Fortress Press, 2004).

[5] Antony Tharekadavil, *Servant of Yahweh in Second Isaiah: Isaianic Servant Passages in Their Literary and Historical Context*, p.46.

[6] Rainer Albert, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period: Volume II: From the Exile to the Maccabees*, trans. John Bowden (Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press, 1994), p.370.

者赞同学者 Yehezkel Kaufmann 的观点，以色列乃是在其最初的开始就是唯一神教的。正如 Yehezkel Kaufmann 所言“持有这一观点的人，认为先知形成了对灾难的唯一神教的解释 …… 但是，这不是由于先知们的影响，或者整个国家接受先知们的神，等等。反而，是因为人们仍然对古老的唯一神教信仰深信不疑。”[1]

回归耶和华唯一神教是理解第二以赛亚书中的仆人之歌的非常重要的背景和神学维度。第二以赛亚中乃是通过强调耶和华是创造的主来指示耶和华的唯一性（如 48：12-13；45：18；44：24 等），理解和认识第二以赛亚中的耶和华的仆人，需要由以色列宗教神学中回归耶和华一神教，强调耶和华创造的脉络联系在一起。

四、 经文分析

4 主耶和华赐我受教者的舌头,使我知道怎样用言语扶助疲乏的人。主每早晨提醒，提醒我的耳朵，使我能听，像受教者一样。

5 主耶和华开通我的耳朵，我并没有违背，也没有退后。

6 人打我的背，我任他打；人拔我腮颊的胡须，我由他拔；人辱我吐我，我并不掩面。

7 主耶和华必帮助我，所以我不抱愧。我硬着脸面好像坚石，我也知道我必不至蒙羞。

8 称我为义的与我相近，谁与我争论，可以与我一同站立；谁与我定理（מִשְׁפָּטִי），可以就近我来。

9 主耶和华要说明我，谁能定我有罪呢？他们都像衣服渐渐旧了，为蛀虫所咬。

这一段落也是仆人以自己的口吻来叙述，叙述的视角乃是来自仆人。仆人的叙述中同样涉及到耶和华，但是这一部分当中，同前面仆人诗歌不同的是，提到耶和华时，四次提到了“主耶和华”，乃是仆人对他和耶和华之间关系的宣告，耶和华对于他来说，是主，显示了仆人同耶和华之间亲密的关系，也同时强调说明耶和华对仆人呼召的严肃性和仆人行动的正当性，主耶和华是呼召仆人的，不是其他的另外的什么，因此，耶和华所给予的任务，不能失败。[2]

---

[1] Yehezkel Kaufmann, *History of the Religion of Israel,Volume IV: From the Babylonian Captivity to the End of Prophecy* (New York: Ktav Pub. House, 1977), p.22.

[2] John N. Oswalt, *The Book of Isaiah-Chapters 40-66* (Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998), p.323.

与前面两首仆人诗歌有着类似地方的是,开始的经文,提到了仆人是如何接受耶和华的装备。第四和第五节两节经文，无疑也是在谈论耶和华对仆人的锻造。在这两节经文中，耶和华对仆人的锻造，主要在两个方面，一个是仆人的舌头，另外一个是仆人的耳朵。因此，耶和华拣选仆人，第一首仆人之歌中，已经提到了仆人对于自己一出生就蒙耶和华拣选的身份是非常确定的（42:1-4），而在这里,则具体的提到了耶和华对仆人的装备是他的“舌头”和“耳朵”。主耶和华赐给仆人受教者的舌头，乃是装备仆人领受耶和华的话语，装备仆人的舌头，乃是要通过仆人的舌头传递耶和华的话语，而传递的对象则是“疲乏人”，这里提到的“疲乏人”，很可能是那些被巴比伦的要求和规章所折磨的被掳中的以色列人，[1]仆人要用耶和华的话语，来安慰和鼓励这些疲乏人，因为他们在外邦中，面对自己身份的危机，很容易被巴比伦的宗教和文化等形形色色的殖民主义所侵略而处在挣扎当中。一个典型的例子是，被掳的先知但以理等少年人在尼布甲尼撒的宫廷中，尼布甲尼撒王将自己所用的膳和所饮的酒赐给他们每人一份，养活他们三年，已经是在食物饮食，肉体所需上的“侵略”，更不用说让他们学习迦勒底的文字语言等等的文化了（但以理书 1：3-21）。

,除了提到耶和华赐给仆人受教者的舌头，可以安慰疲乏人之外，仆人还提到了主提醒他的耳朵，使仆人的耳朵能够听，像受教者一样。仆人提到了耶和华提醒他的耳朵能听（לִשְׁמֹעַ），乃是说仆人警醒在耶和华面前，领受耶和华的话语。能听（לִשְׁמֹעַ）对于以色列人来说，并不陌生因为犹太人所尊为的“经训”（שמע）：אלהינו יהוה אחד שמע ישראל יהוה （以色列啊，你要听！耶和华我们的神是独一的主）（申命记 6：4）。按照希伯来文原文，一开始就是“你要听”关于听的命令（שמע）。因此“听”对于以色列人来说，具有重要的意义。[2]仆人不仅要通过“说”来完成使命，更要用的是仆人要能够“听”，“听”在耶和华和仆人的关系中扮演重要的角色，如果失去了“听”，仆人则难以成为耶和华的仆人，难以完成耶和华所给予的使命，“听”乃是仆人顺服耶和华的一个方面，第五节的经文是仆人因着“听”而顺服耶和华的证明：主耶和华开通我的耳朵，我并没有违背，也没有退后。因着仆人听从耶和华，仆人没有对耶和华所交托给他的任务进行篡改或者打折扣，乃是完全按照耶和华所吩咐的去行，这离不开耶和华开通仆人的的耳朵，使仆人能够“听”;另外,仆人提到了“违背”或者“退后”也说明了耶和华所交托给仆人的任务并不是容易、一帆风顺的，需要仆人的付出和努力，“违背”和“退后”的背后，隐藏的是仆人要面对挑战和阻力，接下来的经文则很好的帮助理解这节经文。

第六节经文，则具体地描述了仆人所遭遇的困境，在 49：4 节中提到仆人似乎是经历了困境和失败，而在第六节中则提到了仆人具体经历了肉体的苦楚：人打他的背，人拔他腮颊的胡须，人辱他吐他，仆人对于这些外来肉体上的攻击，给予的响应则是任他们如此来对待他。耶和华打造仆人，完成耶和华所交托给仆人的使命，现在仆人遭遇了肉体的苦楚和羞辱，是哪些人如此对待他？可能是当时的巴比伦政权，仆人没有按照巴比伦“政治正确”的规则来做事，从巴比伦整个国家意识形态“大一统”的教导来说，仆人没有维护大局，反而是要用言语扶持“疲乏人”，对于巴比伦“政治正确”的考虑来说，岂不是煽动性的言论和行为？[3]处在被掳中的以色列人，寄居巴比

[1] Walter Brueggemann, *Isaiah 40-66* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1998), p.122.
[2] Norman Lamm, *The Shema: Spirituality and Law in Judaism* (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1998).
[3] Walter Brueggemann, *Isaiah 40-66* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1998), p.122.

伦之地，仆人的言语行动，遭遇巴比伦政权的政治考虑，并非不可能。在《以斯拉记》中，被掳回归的以色列人要在耶路撒冷重建圣殿，有人上奏亚达薛西王，控告以色列人，希望阻止他们重建圣殿，而控告的理由，无疑也是带着政治色彩：“王该知道，从王那里上到我们这里的犹太人，已经到耶路撒冷重建这反叛恶劣的城……他们若建造这城，城墙完毕，就不再与王进贡、交课、纳税，终久王必受亏损…… 必在其上查知这城是反叛的城，与列王和各省有害，自古以来，其中常有悖逆的事，因此这城曾被拆毁……”（以斯拉记 4：11-16）。

面对肉体的折磨和羞辱，仆人似乎没有反抗,而是顺服忍受他所遭遇的这一切，这与仆人自己对于自己的身份和使命的认识分不开，因此在第七节经文中,仆人转向耶和华,提到“主耶和华必帮助我”，耶和华如何帮助仆人，不得而知，是提供仆人战车兵马吗？似乎不是，仆人知道耶和华的帮助对于他来说，是最好的帮助和鼓励，所以仆人不抱愧。因着耶和华的帮助，仆人在外表上不怯懦的表现是仆人“硬着脸面好像坚石”。先知以西结蒙召，因着以色列不听从耶和华，耶和华对以西结的应许是：看哪，我使你的脸硬过他们的脸，使你的额硬过他们的额。我使你的额像金刚钻，比火石更硬。他们虽是悖逆之家，你不要怕他们，也不要因他们的脸色惊惶。（以西结书 3：8）耶和华对于先知以西结的应许是他的脸面也是强硬的，同仆人硬着脸面好像坚石，十分相同。硬着脸面，是对于仆人所遭遇的困难和阻力来说，仆人与强权政治的交锋，是一个没有办法回避的现实和挑战，仆人硬着脸面，是对于自己身份和任务的确认和不气馁。

第八节和第九节经文则又是一个仆人与“反对者”之间交锋的一个场景，使用的是很多法律程序用语。仆人在发问，谁与他争论，谁可以判定他的理（מִשְׁפָּטִי）？谁定他有罪？仆人本来肩负的耶和华给予他的使命，要传扬公理在地上，仆人的发问，再一次表明了仆人对于自己的身份和任务有明确的认识和确信。这是仆人遭遇肉体的折磨和苦痛之后，仆人一个正面的质疑和追问。谁能够阻挡仆人的工作，谁能够来审判仆人呢，是巴比伦的强权吗？是巴比伦的战车兵马吗？ 或者是被掳以色列人，适应被掳的生活，不愿意归回到以色列原有的民族、宗教传统中吗？先知杰里迈亚向逃亡埃及之地的以色列人传递耶和华的话语，论到这些人：那定意进入埃及地,在那里寄居的，就是所剩下的犹大人,我必使他们尽都灭绝，从最小的到至大的都必遭刀剑、饥荒而死，以至令人辱骂、惊骇、咒诅、羞辱 （杰里迈亚书 44：12）。而那些住在埃及之地巴忒罗知道自己妻子向别神烧香的，与旁边站立的众妇女聚集成群，回答杰里迈亚说：“论到你奉耶和华的名向我们所说的话，我们必不听从。我们定要成就我们口中所出的一切话，向天后烧香、浇祭奠，按着我们与我们列祖、君王、首领在犹大的城邑中和耶路撒冷的街市上素常所行的一样，因为那时我们吃饱饭、享福乐，并不见灾祸。自从我们停止向天后烧香、浇祭奠，我们倒缺乏一切，又因刀剑饥荒灭绝。”妇女说：“我们向天后烧香、浇奠祭，作天后像的饼供奉她，向她浇祭奠，是外乎我们的丈夫吗？”（杰里迈亚书 44：15-19）。埃及之地的以色列人，离弃传统的耶和华独一神信仰，已经“享受”向外邦的偶像来祭拜，这乃是与以色列传统的宗教相悖逆，违反十诫的教导，这些人跟从的是因着祭拜偶像而带来的另外一套生活法则，以至于他们不愿意听从其原本传统的信仰法则。这里的仆人似乎也是面对同样的挑战，乃是要面对被掳社群存在悖逆传统宗教信仰，背离传统生活法则的挑战，仆人要扭转和转变这一被掳社群状况，不可能不遇到阻力和拦阻，以至于对仆人本身的身份和任务的质疑，

被掳社群要思考的是他们为何要听从仆人的教导，听从仆人所讲述的一套公理法则，其公共性和听从的需要何在？因此仆人在这里的发问，无疑也是在展现他所要传讲的对象的疑问，代表了被掳群体对仆人所产生的一些疑问，在被掳社群当中，仆人的身份、合法性和公共性陷入到了一个危机当中，因为这些被掳的以色列人，可能不仅仅是第一代，而可能是第二代或者第三代，对于他们自己民族传统的宗教信仰和自己的身份，已经陷入到了危机当中，在被掳之地出生的人，出生时所在的家庭已经面临被同化的危机，失去与犹大地的联系，对于他们来说，圣殿和圣约的历史记忆已经模糊，与强大和国际化的巴比伦比起来，耶路撒冷是遥远和不重要的，这些人满足于在异邦之地安宁地混口饭吃，没有被掳回归他们先祖之地的渴慕，[1]而这也带来仆人所要陷入的困境，仆人的身份和使命，在被掳社群当中陷入了一个公共性的困境，亦即在被掳的社群当中，有人质疑仆人所承担的公共性身份，质疑其合法身份和承担的任务的公共性。不然，仆人也不会遭遇肉体的摧残和苦楚，以及仆人发出质问之声！

仆人接着再一次提到了“主耶和华要帮助我”。主耶和华帮助仆人，则是对上面仆人发问的自我回答，耶和华都帮助仆人了，因此没有人能够定仆人有罪。而与之对照的是，仆人提到了“他们都像衣服渐渐旧了，为蛀虫所咬”，仆人提到“他们”（כֻּלָּם），对于他们的定位和描述，用的是“衣服”，比喻他们并不是长久存在，只是短暂的，因为衣服都是要旧的，为蛀虫所咬的，因此，在仆人的视野中，所有的“他们”都不能超越时空的限制，归于无有，相比于仆人所忠心和服事的对象耶和华来说，所有的“他们”都要受到一定局限性的限制，所以仆人有信心的宣告，没有人能够定他的罪，因为“他们”都是暂时和短暂的，而非超越时空限制的。这一节经文，是仆人公共性身份最经典的一个注脚和说明，因为仆人知道“他们”只能受限于时间长河的流淌当中，而主耶和华作为帮助仆人的则并非如此。

结语

总之，第二以赛亚第四首仆人诗歌中仆人的行事为人，是与以色列被掳巴比伦的政治历史处境和其神学背景分不开的，被掳的处境是整个以色列民族面对的民族性苦难和困境，如何面对和响应这一历史困境，第三首仆人诗歌无疑是回答了这个问题，耶和华的仆人， 投入到苦难的承担和担当中，为以色列个体响应这一被掳处境，提供了一个解决的出路，号召被掳的每一个个体，回归耶和华的话，因而遭遇抵挡和挑战，仆人的公共性身份受到质疑和挑战。

[1] Harry Meyer Orlinsky, *Ancient Israel* (Ithaca: Cornell University Press, 1960),pp.103-104.

Preliminary Study of the Third Servant Song of Second Isaiah

WANG Dong

Abstract: 587 B.C, Jerusalem was conquered by the Babylonians, ending the Kingdom of Judah. It became an unprecedented disaster for the Jewish people in the history of Jews. It aims to study the historical, political and theological situation of Israelites around the period of exile. Since Second Isaiah is full of verses concerning the servant and it has to do with the situation of Israelites at that time, then based on it, it tries to study the third servant song from a holistic perspective. The servant has the responsibility of proclaiming the words of Yahweh among gentiles, according to the creative role that Yahweh played. As a result, the servant's public identity was questioned by different groups.

Key words: Exile, Monotheism, Servant, Justice

教会史话

Church History

景教史话：聂斯脱利身世

吴家望

摘要： 聶斯脫利主义可谓基督教历史上最为费解之“异端”之一。但是，聶斯脫利所创始的东方教会，却能在不可思议的艰难条件下，将福音传到中国，被公认为历史上的第一流宣教教会。虽然聶斯脫利是和中国教会息息相关的重要历史人物，可惜因为教义之争，现代中国教会避免和他正视。我们今天所报导的是聶氏的戏剧性的悲愴身世。后人想不到的是，在流亡消失后的年月里，聶氏竟然写下了万言神学手稿“Book of Heraclides”，到他死后近 1500 年才被发现。介绍聶斯脫利的身世可算是抛砖引玉，希望今后有机会学习聶氏著作，探讨二十一世纪聶斯脫利神学、以及中国景教史学之新观。

关键词：聶斯脫利　聶斯脫利主义　东方教会　景教

> 司提反被害，…… 从那天起，耶路撒冷的教会大受迫害；除了使徒以外，所有的人都分散到犹太和撒玛利亚各地。…… 那些分散的人，经过各地，传扬福音真道。　　　　（《使徒行传》8：1-4）

犹如圣经所记载，上帝福音的传播人似乎需要付出一定精力和时间的代价。从聂斯脱利受到迫害，到景教传播到中国，中间隔了 200 年！聂斯脱利的神学思想是一个比较复杂的问题，有待专题讨论。今天我们所报导的局限于聂斯脱利的身世，以及他经受迫害的悲怆遭遇。

聂斯脱利之时代背景

聂斯脱利生于罗马帝国末期。公元 325 年君士坦丁大帝（Constantine the Great）召开基督教历史上具有历史意义的尼西亚会议。337 年，君士坦丁大帝在临死前受入教之洗礼。他死后，罗马帝国爆发夺权之混战。353 年君士坦丁大帝次子君士坦提乌斯二世(Constantius) 在击败包括兄长君士坦丁二世等对手们后登基。361 年，其堂弟朱利安（Julian）造反，君士坦提乌斯死于讨伐之战役中。朱利安上台后大力迫害基督教。事与愿违，转眼（363 年）他也死于波斯战场。事后，约维安（Jovian）接位，一年后被毒死。瓦伦提尼安一世（Valentinian I）被军队推上王位，进驻米兰，并将以君士坦丁堡为中心的帝国东部封给他弟弟瓦伦士（Valens）。378 年，瓦伦士战死，东罗马

由格拉蒂安（Gratian）和狄奥多西一世（Theodosius I）共治。

392 年，瓦伦提尼安二世被杀；394 年，狄奥多西一世击败西部篡位者欧根尼乌斯（Eugenius） ，再次（也是最后一次）统一罗马帝国，并立基督教为国教。一年后，狄奥多西一世去世前又将帝国一分东西，分别由长子阿卡狄乌斯（Arcadius）和次子霍诺里乌斯（Honorius）掌管。

由于东西罗马帝国之不团结，西罗马一再被包括蛮族和匈奴的外敌侵犯掠夺，富裕之罗马成为洗劫之对象。苟延残喘多年，西罗马经历了十数傀儡皇帝，终于在476年灭亡。

在西罗马饱经战乱的年代，坐山观虎斗，东罗马皇位从迪奥多西一世的次子阿卡狄乌斯传到阿卡狄乌斯的长子迪奥多西二世（Theodosius II，408-450 年在位），开始东罗马和拜占庭王国崛起的时代。

迪奥多西二世登基时只有七岁，他姐姐普切利亚也才满（Pulcheria）九岁。当普切利亚满 15 岁时，她宣称为迪奥多西二世之摄政者，在迪奥多西成年之前，以皇后（Augusta)之名掌权。450 年，迪奥多西二世死，其姐普切利亚接位。为了巩固帝王制度，她随即嫁给议员马仙（Marcian），成为马仙皇帝的皇后。（参考 Gibbon, chapters 27-31）

聂斯脱利身世

聂斯脱利生日不详，大约是公元 375 年，瓦伦提尼安王朝战乱之年。他幼年在罗马帝国（叙利亚）幼法拉底西斯省（The Province of Euphratensis，现属土耳其）的日耳曼尼西亚城（Germanikeia）长大。那时，西罗马教庭有亚历山大、安提阿和君士坦丁堡(Alexandria, Antioch, and Constantinople) 三角鼎立。聂斯脱利从师于安提阿派著名神学家，摩普斯提阿之迪奥多（Theodore of Mopsuestia），成年后加入尤普里比斯修道院（Euprepius Monastery）。那时，西罗马帝国摇摇欲坠，社会道德败坏，皇帝迪奥多西二世束手无策。因为聂斯脱利的才华和苦行，迪奥多西在 428 年将聂斯脱利从安提阿提拔为君士坦丁堡辖区主教，主持京城之改革。想不到，聂氏安提阿之根被拔起，移植于君士坦丁堡之异土，又成了为亚历山大教会眼中之钉。从此，他被卷入无法自救的政教斗争。

野心勃勃的亚历山大主教西理尔（Cyril）和安提阿派在神学上本有分歧。431 年，狄奥多西二世为求教会统一，巩固聂斯脱利的领袖地位，满怀信心地召开了以弗所(Ephesus)会议。不料，西里尔劫持该会议 （“stole it away”， Moffett, 174），趁安提阿代表团路途耽搁的机会，在六月 22 日草草开幕。聂斯脱利因为生命安全受到威胁，未能与会。结果，西里尔以200对0的票数通过提案，贬聂斯脱利以及他的同情者为异端，驱逐出教（excommunicate），并在广场张贴通告示众。

等到安提阿主教约翰(John) 带了四十名主教赶到以弗所，生米已煮成熟饭。极端

恼火之安提阿主教约翰只得另开会议，宣布西里尔之决议非法，开除了西里尔。皇帝的使者将聂氏以及约翰的抗议传达给迪奥多西皇帝。六月 29 日，迪奥多西不愿意驱逐聂斯脱利，否认以弗所会议的决议。七月一日起，聂斯脱利和西里尔的支持者陆续到达首都君士坦丁堡，街头示威和反示威游行方兴未艾，京城面临暴动之危机。迪奥多西无法再忽视（could not ignore）反聂斯脱利派的威势。使经过一系列的政治交易，七月 5 日，迪奥多西决定，最安全的办法是顺水推舟，同时罢免聂斯脱利和西里尔。七月 22 日，圣旨传到以弗所，聂斯脱利和西里尔同时被拘禁。（Moffett, chapter 9）

监禁中，西里尔挥金如土，贿赂权贵，得以金蝉脱壳，逃回亚历山大。聂斯脱利元气已伤，皇帝同意他的要求，让他回到安提阿的修道院（Kosinski 2008, 36-38）。西里尔为了斩草除根，策划在 435 年下半年将聂斯脱利放逐到彼得拉（Petra），并且烧毁他的著作。在 435 和 440 年期中，他被遣往埃及（Great Oasis）。后来，游牧民族布勒美斯(Blemmyes)侵犯该地，聂氏和当地居民被掳。不久，布勒美斯得到利比安的马杰西部落（Lyibian Mazici）将要入侵的消息，突然释放聂氏等俘虏。444 年，马杰西侵犯掳掠，摧毁修道院，聂氏等被掳到潘诺珀利斯（Panopolis）。为了避免潜逃之罪，聂斯脱利通知当地政府，随即被当地首领提贝特(Thebaid)解送到埃及南部的小岛埃利凡丁（Elephantine）。走到半途，他又被押回潘诺珀利斯，关在辛贝格(Sinbelge)郊外的一个城堡里面。不久，他又奉令被解送到未人所知之地，可能在辗转流放途中死于埃及北部的伊克明（Ikhmim，参考 Kosinski 2008，162-163。Kosinski 教授告诉笔者，他曾有幸在梵蒂冈图书馆一年博览历史资料）。

后人推算，聂斯脱利在以弗所会议后活了 22 年，死于 453 年。乐观者传说皇帝马仙（Macian）曾为聂氏平反，召聂氏回京，并有聂氏死于回京参加迦士墩会议(Council of Chalcedon)途中的说法。聂氏本人是否得知 431 年迦士墩会议的信息，不可而知；迦士墩会议官方史料也完全没有提到聂斯脱利的下落。因为聂斯脱利本是皇后普切利亚之眼中钉，所以马仙为聂氏平反的可能性不大（Kosinski 2008，38-43; Kidd, chapter 12）。

聂斯脱利“盖棺之钉”

中世纪的神学和历史学家们多数将聂斯脱利之失败归罪于他的“异端”教义。现代学者，包括著名拜占庭学家麦格根（John McGuckin），根据历史资料，否定了这种说法，认为即使没有教义之争，聂氏注定要失败。麦格根说，“早在以弗所会议开会之前，聂斯脱利的命运基本上已经定论并封盖”（sealed and predetermined, McGuckin 1996, 7-21）。当代东方教会神学家索罗（Mar Bawai Soro）把这些聂斯脱利的失败原因形容为聂氏教会生涯盖棺的几个大钉子（Soro, 225-232）。

聂斯脱利就任君士坦丁堡大主教的第一愿望就是要肃清影响国家兴旺的、以阿里乌教派（Arianism）神学为中心的异端。否定基督神性的阿里乌派早在 325 年的尼西亚会议被定为异端。但是，在君士坦丁堡地区，阿里乌教派余留的影响很深；君士坦丁堡附近的哥特驻军仍然坚持阿里乌派教义。聂斯脱利关闭了阿里乌教派仅存的教堂

（Moffett，173）；他的清肃异端运动不但引起民愤，而且使京城的贵族(aristocrats)极为不安和恼火。这是聂斯脱利盖棺的第一个钉子。

第二个钉子：为了树立正气，聂斯脱利同时推行以扫黄为中心的道德改革。他取缔娼妓，下令关闭低层黄色剧场，驱逐高层舞女出城，引起上下民愤。宫廷贵族也因为社会秩序之不安深感惊惶。

第三个钉子。聂斯脱利社会改革的另一环节是调整京城大公教会(Archiepiscopal see) 僧侣（monks)的生活，拆除他们与京城显贵（nobility and ruling class）之间的密切关系，限制他们出现公众场所的自由。僧侣们的最大保护者和生活需要的支持者乃是皇姐普切利亚。聂斯脱利为这些失去自由的僧侣们送饭的善行反而成了修道院和普切利亚极大的羞辱。

聂斯脱利社会改革的另一层面是限制京城妇女在教会敬拜礼仪(liturgical and ceremonial affairs)中的事奉。在当时的拜占廷社会，显贵妇女(aristocratic women)有很高的地位，她们所行的善事也深得人心。聂斯脱利不但得罪了这些女贵族，以及普切利亚和她的两个妹妹，也得罪了间接受益的穷苦民众，后来，这些人成了推翻聂斯脱利暴民（the future mob)，也可谓为聂氏盖棺的第四个钉子。

第五个钉子。聂斯脱利除了得罪普切利亚在教廷、政界和高层社会的朋友外，还直接向她与皇帝平等的尊贵地位（exalted status）挑战。在京城的大教堂里，那中央祭坛上所盖的乃是普切利亚所捐献的、她贵重的长袍。在行圣餐礼仪中，皇帝狄奥多西和他姐姐同时领受圣餐。聂斯脱利觉得她不配，当众拒绝同时授予皇帝和普切利亚圣餐，并且将她的长袍从祭坛上取下。索罗认为，从那时起，聂氏的教会生涯就已“盖棺定论”了。

麦格根总结说，聂斯脱利的最大错误乃是得罪了皇姐普切利亚(alienated the Augusta Pulcheria)。早在西里尔公开向聂氏之神学挑战之前，普切利亚和修道院及教会憎侣之联盟已经为聂氏政治上的衰败种下祸根（McGuckin 1995, 17)。聂斯脱利在去君士坦丁堡就任途中，拜访了他的老师，安提阿派神学奠基人迪奥多（Theodore)。迪奥多劝他要小心，温和，还要尊重他人的意见 。可惜，聂斯脱利没有听取迪奥多的忠告（Kidd，3:192）。尽管他是才华横溢、对待教会诚实和真挚，却完全不懂政治，性格毛草，一无机智（tactless），得罪了很多显贵人物。

“西理尔之会议” “Cyril’s Council”

聂斯脱利盖棺之掌锤者乃是亚历山大主教西理尔。后人也称西理尔击败聂斯脱利的以弗所公会为“西理尔之会议”。以弗所会议是所有大公会议中最强暴和不公平的一次，也是教会历史上的一个污点。

超乎本文篇幅以外，却应该提到的，是以弗所会议教义之争的两个关键：一是基督之位格和神性；二是 theotokos（“生神者”）一词的用法。聂斯脱利觉得，用 theotokos（“上帝之母”；直译“生神者”，God-bearer）一词来称呼马里亚不甚妥

当。聂氏没有贬低基督的意思，只是认为这样说法过份高举马里亚，使她得到不该得到的荣耀（吴昶兴，111）。但是，西里尔意识到，聂斯脱利一上任，就要积极地肃清否定基督神性的亚流派异端，而拒绝称呼马里亚上帝之母，岂不是质疑基督之神性？于是西里尔大作文章，以子之矛， 陷子之盾：以聂斯脱利否定基督神性之矛来攻击聂斯脱利批评亚流异端之盾。

狄奥多西面临国破之危机，无奈顺水推舟，同时接受两个会议分别开除聂斯脱利和西里尔决议。历史学家形容西里尔转身通过贿赂重振旗鼓（promptly bribed his way back to power)。他给皇帝的大管家 (grand chamberlain)的贿赂就包括 14 张波斯地毯，八张睡椅，六条桌巾，四条挂毯，四张象牙长椅，六张皮椅，和六头鸵鸟。1922 年，有神学家折算，西理尔贿赂导致亚历山大教会亏空达 60000 磅银子，相当于今日的 300 万美元。（Moffett, 175；Kidd，3：258）。

以弗所会议之后，西里尔视聂斯脱利为落水之狗。那时，亚历山大主教之富有已十分闻名（proverbial)。为了保证聂斯脱利没有翻身的余地，西里尔一无顾虑地用金钱来换取势力。他用 1400 磅金子来贿赂包括皇后普切利亚在内的宫廷显贵，靠着他们的支持继续迫害聂斯脱利（Gregory, 113， Duchesne，252）。

迪奥多西二世手中之热碳

拜占廷帝国皇帝狄奥多西二世十分欣赏聂斯脱利，也希望利用聂氏这位外地（安提阿）的宗教领袖来改革京城（君士坦丁堡）教会的坏风气。但是，聂斯脱利所面对的是不甚能干的狄奥多西，以及十分有魄力、摄政多年的皇姐普切利亚。聂斯脱利说话言辞鲁莽（used intemperate language,），有意要激怒那些与他看法不同的人（Kelly，311；吴昶兴，111）。普切利亚恨之入骨因为聂氏当着皇帝的面指责普切利亚为妓女（Kosinski 2007, 166）。聂斯脱利政治手法之笨拙，不但使狄奥多西为难，亦令众人乍舌。著名拜占庭历史学家格雷戈里（Timothy Gregory）写了一本书名叫“Vox Populi”（拉丁语意为“群众的呼声”），读来比一本好莱坞的剧本还要精彩，有声有色地描写第五世纪罗马帝国和教廷的暴力政治斗争。

我们在圣经上常看到“laos” （希腊文“一大群人”，crowd）一字，用来描写群众拥挤的场面。格雷戈里描绘说，当有组织的、反对聂斯脱利主教的示威者（laos, demonstrators）高喊“basile echomen, episkopo ou echomen”（皇帝，我们有！主教，没有！）这样口号时，任何曾经目睹希腊或中东，甚至美国的政治游行的人都懂得这样有节奏的口号所含的感情力量（Gregory, 97。笔者注：更不用说 20 世纪中国和 21 世纪埃及、泰国等地政治游行的气势了）。正在面临政治危机，江山难保的拜占庭大帝，听到这样的 Vox Populi，尽管是同情聂斯脱利，也无能为力来营救他了（Gregory，97，212）。

回顾历史，聂氏似乎是“自食其果”。他在京城推行改革所引起民愤，已经使“群众”（laos, crowd) 改变为“暴民”（mob）。美国当代著名东方史学家莫菲特（Samuel Moffett) 描写说，当聂斯脱利满腔热情到京城上任时，他对皇帝说，“皇帝啊，你给我一个除尽异端的世界，我将给你天堂！” 事与愿违，当他多管齐下，迅

速（swiftly）推行改革时，“突然，好比是铁血缠绕的命运，聂斯脱利这位异端之追猎者反被指责为异端！”（… but suddenly, in an iron twist of fate, Nestorius the heresy hunter himself accused of heresy. Moffett, 173）。

小结

在西方（罗马）教会眼里，他是异端，在东方（波斯）教会心中，他是英雄和烈士。至于聂斯脱利，他未曾为他的个人地位烦恼。从聂斯脱利临终写下的几句话，我们看到上帝这位仆人怎样依靠信仰度过最后的艰难日子。他说，“…世上的一切事物我一贯忽视，因为我已向世界死，只为祂活，我的生命属于祂；但是对待那中伤者我不会沉默。”（Moffett, 175）。聂氏想必揣摩着西面“释放仆人”的祷告（路 2：28-32），和保罗 “我已经被浇奠” （提后 4：6-8）那几句感人的话。他说，

> … 就我而言，我已承受了我今此生的折磨，我一世的遭遇有如一日之折磨；这么多年来，我全然不变。如今已是我离世的时刻，每日我祈求上帝释放（dismiss）我，因为我已经亲眼看到他的救恩。再见吧，旷野，我的朋友，我的教养者，和我的寄居之地，流放之处。我的母亲啊，我死后你要保存我的遗体，直到上帝所挑选的、我复活的日子到临！阿门。（Loofs, 17，Driver & Godgson, 329）

我们看到，聂氏的教会生涯在他初出茅庐时已经被定论。但是，他所戴的“异端”帽子 1500 多年来未曾摘除。当我们有机会研读他神学著作，探讨他的神学思想时，会得到一些答案。

History of Nestorian: On the Life of Nestorius

WU Jiawang

Abstract: This article reports the dramatic and persecuted life of Nestorius, who once held one of the highest posts in all Christendom, that of the patriarch of Constantinople, during the most turbulent period in the Roman Empire. The rise of Nestorius reflects his brilliance in theology, and his powerful speaking skills. His downfall, however, was caused by his lack of political skills, and his disrespect to the opinions of others. Facing his iron-and-blood and corrupt opponent, Cyril the patriarch of Alexandria, who bought the favor of the emperor’s inner circles, his fate was sealed from the beginning.To appreciate Nestorius’ life stories, and look forward to the study the new perspective of the early Chinese Church, known as Jing-jiao, we take into consideration the following factors: 1. Nestorianism has been considered as one of the most misunderstood heresies in the history of Christianity. On the other hand, the Church of the East, which Nestorius founded, has been recognized as a first-class missionary Church. Because of the historical doctrinal controversies, even though Nestorius is one of the most important personalities in the history of Christianity in China, the Chinese Church at large is looking the other way. 2. After Nestorius perished into exile, very little is known about the last days of his life, until almost 1500 years later, his book length manuscript, the *Book of Heraclides*, which he wrote during his last days of his exile and preserved by his disciples, was discovered. Maybe Martin Luther had a point, when he confessed that he did not understand what the error of Nestorius was. 3. Not until 1994, Pope John Paul II of the Roman Catholic Church and Mar Dinkha IV, Catholicos-Patriarch of the Assyrian Church of the East, signed a Common Christological Declaration, profess their common faith. At the time, what is left of the once powerful Church of the East, amounts to 500 thousand members world-wide. The large population of the great Church that first brought Christianity to China in the Tang dynasty, was nearly completely massacred by the Ottoman Empire.

Key Words: Nestorian, Nestorius, Eastern Church, Jingjiao

编辑部启事

Announcements from the Editors

“中国基督教研究”优秀论文奖

为了鼓励年青学者从事中国基督教、中国宗教与中国文化的相关研究，推动中国基督教以及相关的宗教与文化的学术研究，《中国基督教研究》编辑部特设立“中国基督教研究”优秀论文奖。

1、本奖为年度奖，每年将从本刊所刊登的青年学者论文中择优评选出 5 篇优秀论文；从其他杂志评选出与基督教有关的优秀论文 5 篇；

2、每年 5-6 月期间，《中国基督教研究》会邀请若干专家对前一年度的论文进行评选；

3、每篇获奖论文的作者将获得荣誉证书一份以及奖金人民币 2500 元；

4、评选结果将会在每年的第二期杂志和网络版上公布获奖名单；

5、每年十一月将会在上海大学举办“中国基督教研究”优秀论文奖颁奖仪式。

敬请加入“中国基督宗教研究论坛”

Please Join the Chinese Christian Studies Forum (@Google Group)

欢迎加入“中国基督宗教研究论坛”，共享学术信息。请直接发送信息至 ChineseCS@googlegroups.com，更多内容请访问：
http://groups.google.com/group/ChineseCS

Welcome to join the Chinese Christian Studies Forum. This Forum aims to share information with scholars related to Chinese Christian Studies. Please do not reply any emails from this site. If you want to share information with others, please send email to ChinseCS@googlegroups.com.

More: http://groups.google.com/group/chinesecs

“中国基督教研究”优秀学生奖学金

《中国基督教研究》杂志社从 2014 年起将原先的 “恩福基金会”（后改名“基督教教育基金会”）每年颁发给部分大学内基督教方向（Christian Study)的硕士和博士生的奖学金归并到《中国基督教研究》设立的“中国基督教研究”优秀学生奖学金，旨在为正在从事中国基督教、中国宗教与中国文化的相关研究的硕士研究生、博士研究生提供必要的支持：

1、 每年从各个大学的基督教方向（Christian Study）的博士生、硕士生中评选出 10 名获得“优秀学生奖学金”。

2、 每年九月，各大学博士生、硕士生可以向《中国基督教研究》杂志社提出申请，申请者可以直接从《中国基督教研究》网络版（http://www.ChineseChristianStudies.com）下载申请表，可以按照申请表上所规定和要求进行申请。提交申请截止日期为每年九月一日。

3、每年十月《中国基督教研究》杂志社组织相关专家进行评审，十月底会在网上（http://www.ChineseChristianStudies.com）公布获奖名单，同时公布领奖方式。

4、 每年十一月便会假借上海大学与“中国基督教研究”优秀论文奖同时举行颁发奖学金仪式，向每位奖学金获得者颁发奖学金证书和奖学金人民币 3500 元。

《中国基督教研究》稿约

1. 本刊旨在为从事中国基督教、中国宗教与文化研究等学者提供学术交流之平台，通过学术研究推动中国基督教与中国宗教与文化之间的对话，为未来中国文化建设提供有益参考与学术思考。

2. 本刊侧重点为青年学者提供学术平台，热诚欢迎不同专业、不同学科、不同背景的青年学者就中国文化建设等相关议题进行深度探析。

3. 本刊欢迎中国宗教、中国文化、中国基督教史、汉语神学、《圣经》研究等不同议题文章，尤其欢迎跨学科的、具有前瞻性、探索性的学术文章，亦欢迎文化对话、宗教对话性质的学术论文，以及学术书评与学界动态。

4. 本刊每期会有一个主题，欢迎学者们自行组织专题投递本刊。本刊将根据稿件情况进行专题组稿。

5. 专题文章通常由至少 2 篇组成；学术文章字数不限，但不少于 10000 字（英文 5000 字）；书评不超过 8000 字；学界动态不超过 2000 字。

6. 学术文章格式：中英文标题、中英文摘要（中文论文，英文摘要需要一页纸内容；英文论文，中文摘要需要一页纸内容），正文，脚注，参考文献。文章主标题（包括英文标题），请使用三号字体；正文（包括中英文摘要、参考文献）使用 11 号字体；中文请使用宋体，英文请使用 Time New Roman；段落请使用 1.15 倍行距。

7. 本刊采取匿名评审制度，由两位学者进行匿名评审。若两位学者评审通过，将予以刊登；若两位学者不予通过，则予以退稿；若只有一位学者通过评审，则返回作者修改，三个月之后再予评审，评审通过则予刊登，若不通过，则予退稿。

8. 稿件刊登后，编辑部会赠送 2 本当期刊物，并付薄酬。

9. 凡来稿 3 个月后未见回复，请以退稿处理。

10. 请勿一稿多投。

11. 来稿之前，请仔细核对论文是否符合本刊体例，以免耽误审稿进度。

12. 稿件中请注明具体联系方式（姓名、单位、职称、邮寄地址、电邮、电话等），稿件请使用五号宋体、单倍行距。

《中国基督教研究》注释体例

1．来稿请采用页下脚注，每篇文章采用每页重新编号；

2．注释体例：

（1）中文专著：冯友兰：《中国哲学史》，上海：华东师范大学出版社，2000 年，第 1 页。

（2）中文论文：何光沪：《宗教改革中的基督宗教与人文主义》，《复旦学报》2006 年第 4 期，第 67 页。

（3）引用译著：阿伦特：《人的条件》，竺乾威等译，上海：上海人民出版社，1999 年，第 78 页。

（4）引用古籍：司马迁：《史记》卷 1，北京：中华书局，1957 年，第 10 页。

（5）引用外文专著：Francis Clooney, *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders*. Oxford: Blackwell, 2010, pp.1-10.

（6）引用外文论文：Ad Dudink, “Review of *the Forgotten Christians of Hangzhou*”, in *T’oungpao* LXXXIV(1998): 196-213.

3．其他格式，请参考《历史研究》注释体例。

ABOUT US

美国洛杉矶基督教与中国研究中心

- 美国洛杉矶基督教与中国研究中心于 2006 年成立。中心自成立之后积极开展与中国国内学术界的联系和合作、共同推动基督教与中国相关课题的研究。2007 年 10 月，中心邀请了国内外三十几位专家假借位于洛杉矶地区一所大学的会议厅举办了“中西文化交流回顾与展望—暨纪念马礼逊来华两百周年”学术会议。会议结束之后，中心在上海人民出版社出版了会议论集。从那次会议后，中心每年都与国内（包括港、台）一所大学合作举办与基督教和中国相关话题的学术研讨会，会议论文也汇编成集，也都在上海人民出版社出版。2013 年，中心决定创办《中国基督教研究杂志》，希望能为国内的中国基督教研究提供国际学术平台。
- 更多内容，请访问中心网站>>> http://christianityandchina.com/

上海大学宗教与中国社会研究中心

- 中国上海大学宗教与中国社会研究中心成立于 2001 年（原名宗教与和平研究中心），2005 年更名为“宗教与中国社会研究中心”。中国基督教史研究作为核心方向，其他研究方向有道教、佛教和民间信仰的研究，宗教与国际事务研究，宗教社会学研究等。中心目前正在从事的有：出版《中国基督教史研究通讯》半年刊、《宗教与历史》辑刊，举办“宗教与社会”高级讲坛系列、“基督教与中西文化”青年博士论坛。2013 年与美国洛杉矶基督教与中国研究中心联合编辑、出版《中国基督教研究杂志》。
- 更多内容，请访问中心网站>>>http://www.csrs.shu.edu.cn/

《中国基督教研究》2014 年第 1 期（总第 2 期）
2014 年 6 月出版

Journal of Research for Christianity in China, Number 1, 2014
June 2014 © *Journal of Research for Christianity in China*
网络版 Web Editon: http://www.ChineseChristianStudies.com

JRCC

Copyright © 2014 and published by Christian and China Research Center in Los Anegeles, USA; and Center for the Study of Religion and Chinese Society, Shanghai University.
All Rights Reserved.

Christianity and China Research Center
1520 W Cameron Ave,#154, West Covina, CA 91790，USA
Tel: (626)308-3530 Email：globaldaniel5@gmail.com

Center for the Study of Religion and Chinese Society
Shangda Road 99 A-505, Baoshan, Shanghai, 200444, China

ISSN: 2325-9914

9 772325 991004